WALTHER KÖHLER BIBLIOTHEK

K A N T

Von

Eugen Kühnemann

Zweiter Teil

Das Werk Kants und der europäische Gedanke

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck
München 1924

215787

193
K16Y
K96
vol. 2

Vorrede

Daß alles wahre Verstehen eines großen Gedankenwerks erst dort beginnt, wo wir es in eigener Denktat und eigener Sprache als einen Zusammenhang von Notwendigkeiten selbst hervorbringen, — daß also alles wahre Verstehen Schaffen ist, darüber sollte es einen Zweifel nicht geben. Es gilt daher gleich, ob der Leser diese Darstellung der Lehre Kants für eine einfache Wiedergabe oder für eine Neugestaltung des Kantischen Werkes hält. Der Verfasser ist überzeugt, daß er dasjenige entwickelt, was in Kants Neuschöpfung der Philosophie die bleibende Wahrheit ist. Er hält sie heute für so wahr wie am ersten Tage. Er sieht in ihr die Grundlegung der Philosophie selber. Es ist der Ewigkeitsgedanke Kants.

Wie man auch über die Fortschritte des philosophischen Erkennens und über die gegenwärtige Lage der philosophischen Fragen denken mag, — diese Kantische Grundlegung bildet die unentbehrliche Schule, durch die ein jeder hindurchgehen muß, der einen Standpunkt zu dem Inbegriff der philosophischen Probleme gewinnen will. Darin liegt die durchaus überzeitliche Bedeutung der Kantischen Tat. Die Schule zur Philosophie aber besagt in diesem einzigen Falle zugleich die Schule zum deutschen Geiste. Was Goethe und Schiller in den schöpferischen Grundgedanken ihres Seins eigentlich sind, kann nur in diesem Zusammenhange begriffen werden. Wir müssen immer aufs neue in uns das Verständnis dafür erringen, was der deutsche Geist für die Bildung der Menschheit geleistet hat und bedeutet.

Eine solche Betrachtung ist in ihrer Wichtigkeit nicht auf diejenigen beschränkt, die aus der Philosophie eine Beschäftigung ihrer Mußestunden machen. Hätte man doch diese Bemühungen des Gedankens niemals mit dem Namen der Philosophie bezeichnet und sie dadurch wie mit einer Dornenhecke der Unzugänglichkeit und des unfruchtbaren Dünkels gegen alle diejenigen abgegrenzt, die schlicht und redlich ihr tüchtiges Leben

der Arbeit führen. In dem Vorwort sei ein Seufzer des Bekenntnisses erlaubt: wer mit diesen Bemühungen lebt, vermag es einfach nicht zu begreifen, daß ein menschliches Leben möglich ist, ja daß es Menschen geben kann, die sich niemals um sie bekümmern. Bei Kant fragt in der Philosophie das Leben selber nach seinen Gründen und letzten tragenden Gedanken. Jeder, der die Klarheit sucht, muß durch diese Fragen hindurch. Willst du dahintreiben in den Zufälligkeiten deiner Umgebung und Lage oder willst du bewußt leben? Das ist die ganze Frage. Daß die Philosophie in ihrer Unentbehrlichkeit für das Leben deutlich ward, ist nicht das geringste unter den Verdiensten Kants. Seine Philosophie ist das Selbstbewußtsein des modernen abendländischen Geistes. Freilich aber gehört es zuletzt zum Reichtum und zur Schönheit des Lebens, daß es in holder Dunkelheit sein Werk tut. Der Mensch kann klug und gut sein, er kann Kunst schaffen und seinen Gott finden ohne Philosophie. Nur kommen dann immer wieder die Tage, in denen alles fraglich und dunkel wird. Dann ist es gut, wenn wir an sicherer Hand die Klarheit suchen und nicht im Verlangen nach dem Lichte immer hoffnungsloser in die Nacht tappen.

Es handelt sich also in diesem ganzen Buche in keinem Sinne des Wortes um ein Stück Geschichte. Auch die Darstellung des ersten Bandes will keineswegs die Geschichte des abendländischen Geistes bis auf Kant erzählen. Sie will vielmehr die Gedanken in ihren lebendigen Trägern heranwachsen lassen, auf denen die abendländische Bildung ruht. Das Buch ist in all seinen Teilen Gegenwart, die sich in den Bedingungen ihrer Geistigkeit zu verstehen sucht. Alles ist Arbeit für das Leben. Vielleicht freut sich doch der eine oder andere Leser daran, daß er von der Philisterei tausendmal wiederholter Schulmeinungen ganz erlöst wird. Wir wollen nicht durch Geschichte erstickt werden. Wir wollen uns verstehen als die Lebendigen, die wir sind.

Eine solche Arbeit stellt allerdings eine Forderung an den Leser, die heutzutage dem Sinn und der Neigung der Zeit

wenig gemäß ist. Sie mutet ihm zu, daß er gewillt sei, den Gedankengang vom ersten bis zum letzten Worte mitdenkend in sich zu verfolgen. Er braucht einen starken Atem und einen guten Willen dazu. Denn es handelt sich hier um einen einzigen Gedanken, der vom ersten Ansatz an durch alle seine Teilinhalte bis zum letzten Zuge ausgelebt wird und der als ganzer angeeignet werden muß. Nichts kann, als ein Einzelnes herausgenommen, in seiner wahren Bedeutung hervortreten. An einen solchen Anspruch sind Leser von heute wenig gewöhnt. Wenn wir uns aber sammeln wollen zu einem neuen Sinn des Lebens, wird ein wenig Schulung zu entschlossener Zusammenfassung der geistigen Kräfte nicht ohne Nutzen sein. Gilt es doch dafür auch einen wahren Aufbau. Es gilt den einen Gedanken, in dem unsere Seele neu geboren wird für das Leben im modernen Geiste, das will sagen: für das Leben in der Wahrheit.

Bei denen, die selbst im wissenschaftlichen Betriebe stehn, hat das Buch sich seine Stellung arg erschwert, da es ohne eine einzige Anmerkung über mehr als 1000 Seiten hinweg läuft. Es soll Menschen geben, die die Wissenschaftlichkeit eines Werks wesentlich nach der Fülle an Anmerkungen schätzen. Leicht wirkt es wie Hochmut, wenn der Verfasser das ganze Buch hindurch alleine spricht. Es ist das Gegenteil. Er widersteht der Versuchung, die Mühe vor dem Leser auszubreiten, die das Werk gekostet hat. Jedes Buch hat den Anspruch auf seine besondere Gestalt. Es gibt Bücher, die nicht aus der Erörterung mit fremden Meinungen entstehn, und deren Wert nicht auf dem beruht, was sie zu dem schon Gesagten hinzufügen. Wissenschaft ist nicht nur der Sprechsaal des Meinungsaustauschs. Sie ist auch Gestaltung. Die Wissenschaftlichkeit eines Buches liegt einzig und allein in seinem Gehalt an selbständiger Wahrheit. Allerdings können nun selbst die Kundigen kaum beurteilen, wie viel Arbeit in den Seiten steckt. Aber so gönne man doch einmal dem Wirte, daß er den Gast für sich allein behält. Gewiß, ein Anspruch

liegt darin. Vielleicht aber ist es ein Anspruch großer Liebe. Ob er mit Recht erhoben wurde, kann freilich nur das Ergebnis des gastlichen Gesprächs erweisen. Etwas anderes wäre es, im Zusammenhang mit dem Hauptgedanken auch in die Welt der Schularbeit einzuführen, die um ihn bemüht werden mußte. Dies mag einer späteren Stunde vorbehalten bleiben.

Mein innig verehrter Freund und Verleger, Herr D. Dr. Oskar Beck, hat die Vollendung dieses zweiten Bandes nicht mehr erleben sollen. Indem ich von ihm Abschied nehme, gedenk ich in tiefer Dankbarkeit seines Verständnisses und seiner Treue und wünsche, daß der deutschen geistigen Arbeit Verleger von gleicher Vornehmheit der Berufsgesinnung niemals fehlen mögen, — nicht im Vaterlande und nicht in seinem Hause.

Breslau-Krietern, Altes Schloß, 23. März 1924
(am 90. Geburtstag meiner Mutter)

Eugen Kühnemann

Inhalt

Vorrede I

Erstes Buch. Das Werk Kants

Einleitung 3
1. Die Aufgabe 3
2. Die Methode 6
3. Der Kritizismus und die Geschichte des philosophischen Gedankens 10
4. Kants Werk. Das System 71

Erstes Kapitel. Die Wahrheit 75
1. Die Kritik der reinen Vernunft 75
2. Die Natur als Anschauung 107
3. Die Natur als Begriff 156
4. Die Natur als Idee 212
5. Die Natur und das Ideal 280

Zweites Kapitel. Die Sittlichkeit 324
1. Das Sittengesetz 330
2. Das sittliche Leben 355
3. Die Weisheit 374

Drittes Kapitel. Die Schönheit 401
1. Das ästhetische Urteil 414
2. Das Schöne, die Seele und die Kultur 448
3. Die Kunst, die ästhetische Idee und das Genie 457
4. Der Sinn der Schönheit 471

Viertes Kapitel. Der Sinn der Welt und Gott 484
1. Der Zweck in der Natur 489
2. Die Natur und der Endzweck 498
3. Gott 518

Zweites Buch
Das Werk Kants und der europäische Gedanke

Erstes Kapitel. Schiller 533
Zweites Kapitel. Goethe 588
Drittes Kapitel. Die Gegenwart 672

Erstes Buch

Das Werk Kants

Einleitung

1. Die Aufgabe

Das Gedankenwerk Kants baut sich in seinen drei Kritiken auf. Die „Kritik der reinen Vernunft", die „Kritik der praktischen Vernunft", die „Kritik der Urteilskraft" folgen einander nach der langen Vorbereitungszeit und Stille in gemessenem Abstand. Das gemeinsame Hauptwort der Buchnamen zeigt, daß es ein gemeinsamer Gedanke ist, der durch das Ganze der großen Arbeit hindurchführt. Durch Kritik soll der Erkenntnis die Gewißheit gewonnen werden, die dem philosophischen Bewußtsein ganz entschwunden ist. Sie soll endlich und endgültig und für alle Zeiten gewonnen sein. Der Nachhall langer und tiefer Schmerzen klingt in jenen Überschriften mit. Es sind die Schmerzen des Irrens und so vieler vergeblicher Mühen. Denn man denke doch, um welchen Gegenstand von höchster Bedeutung es sich handelt — für alle Kultur, für das Leben jedes bewußt lebenden Menschen um die allerletzte und entscheidende Frage. Wenn man nur die Namen der Schule ausspricht, wenn man sagt: es haben alle Versuche der Metaphysik in Dunkel, Ungewißheit und Ratlosigkeit geendet, wenn man etwa noch als ein Professor der Philosophie hinzusetzt: und welche Schmach liegt darin, wenn man auf der einen Seite die unablässigen Fortschritte der Naturwissenschaft sieht, in der es seit Galilei keine Rückbildung mehr gegeben hat, und auf der anderen die so viel anmaßlicheren Unternehmungen der Metaphysik alle scheitern sieht in Ekel und Enttäuschung, so möchte mancher sich bei der Erwiderung begnügen: aber wer außerhalb der Schule wendet denn diesen metaphysischen Abenteuern seinen Anteil zu? Laßt die Toten ihre Toten begraben! Wir, wir leben und lassen den Eulen den schwanken Dämmerungsflug, um im hellen Lichte des Tages und der Erfahrung zu

wandeln. Aber solche Selbstberuhigung ist nichts als Selbstbetrug. Denn was steht in Frage? In Frage steht, ob dem Menschengeiste hinfort und für immer versagt bleiben soll, was sein höchstes und letztes Absinnen im Erkennen von je gewesen ist. Soll es wirklich keine Möglichkeit geben für ein Erkennen der Welt in ihrer Gesamtheit aus letzten Gründen? Soll Erkennen niemals an sein Ziel kommen, nie jene Gesamtgestalt des Abschlusses erreichen, in der alle seine Bemühungen in den einzelnen Wissenschaften als Teile befaßt sind? Soll es niemals die Gewißheit kennen, weder im Ersten noch im Letzten? Soll es wirklich, wie Hume es will, eingeschränkt bleiben in den gewohnten Vorstellungsfolgen und im endlosen Gange der Erfahrung aus Gewohnheiten in neue Gewohnheiten weiterrollen, weiterschwanken — ein Spielball der Dinge? Soll es nie zu einem eigenen Boden und Gesetze kommen und auf diesem Gesetz als seiner Sicherheit ruhen? In Frage steht noch mehr. In Frage steht die ganze eigene Welt des Geistes. Denn in jener abschließenden Einheit und Allheit der Erkenntnis wird er zugleich sich selbst verstehen, indem er seine letzten notwendigen Erkenntnisbegriffe begreift und aufdeckt. Aber noch mehr! Er wird in jener Allheit des Verstehens vor allen Dingen doch um das Verstehen der eigenen Seele ringen, um das Geheimnis ihrer Freiheit, um die Gesetze, die ihr im Sittlichen gebieten, die sich im Gestalten des Schönen an ihr offenbaren, um ihre Stellung zu Gott, um den Gottesgedanken. Wie vergeblich ist es, den Geist auf den Kreis des Erfahrenen einschränken zu wollen, da alle die letzten Fragen, die ihn bedrängen, alle seine eigentlichen und wesentlichen Fragen über das Erfahrbare hinausweisen. Denn die Sittlichkeit in ihrer Reinheit, die Schönheit in ihrer Ewigkeitsgeltung, Gott in seinem Sinn und seiner Bedeutung sind alle keine Gegenstände jener Erfahrung, zu welcher die Sinne den Weg bereiten. Die metaphysischen Fragen sind gerade die für Welt-

und Lebensanschauung, ja für die Lebensgestaltung entscheidenden Fragen. Man denke, wie in dem reinen Gedanken des Spinoza die Welt der Wahrheit zugleich als die Welt der Freiheit sich enthüllt, ja am Ende als das Leben Gottes sich offenbart, an dem der Mensch in seiner Liebe teilnimmt. Noch großartiger entfaltet sich der metaphysische Gedanke bei Leibniz zunächst als die Kraft, die die Natur erklärt, dann als die Seele, die die Trennung zwischen Geist und Körper aufhebt, als Harmonie, die die Natur der Kräfte zugleich als das Kunstwerk der vollkommenen Schönheit erweist, endlich als Vorsehung, die das Reich der Natur zum Reich der Gnade erhöht und alles Dasein als ein Leben im Unendlichen und Göttlichen weiht. Nein! es geht nicht an, sich in jenen Fragen, bei denen es sich um die letzte Bedeutung der Dinge, des Lebens, der Seele handelt, mit Zufallsmeinungen oder überkommenen Überlieferungen zu begnügen. Wir brauchen Gewißheit, wenn wir leben sollen. Was die Metaphysik erstrebte und versprach, muß Anliegen der Philosophie für immer bleiben. Der Mensch mag sich selber täuschen, so lange er in der dumpfen Enge seiner Sondergeschäfte hängen bleibt. Der Geist aber kann seine Aufgabe nicht dauernd verkennen, sich nicht dauernd verbergen, daß für ihn keine Ruhe und kein Ende ist als in einer einheitlichen Lösung aller jener Fragen, in denen sich seine Stellung zum Ganzen der Welt entscheidet.

Wie bezeichnet es Schwierigkeit, Tiefe und Not der Aufgabe Kants, daß die drei Titel seiner großen Bücher alle auf eine Selbstklärung des Geistes deuten. Die „Kritik der reinen Vernunft" handelt von seinen Kräften zum Erkennen in allgemein gültigen Begriffen und Gesetzlichkeiten. Die „Kritik der praktischen Vernunft" bestimmt seine Fähigkeit zum Handeln im Sinne reiner und unbedingter Gesetze. Endlich die „Kritik der Urteilskraft" erörtert seine Möglichkeiten in der Richtung einer einheitlichen Erkenntnis der Welt als eines

zweckvollen Ganzen. Es ist vorbei mit dem Selbstvertrauen eines in sich selbst sich bestätigenden Schauens, wie es etwa in Spinoza noch ungebrochen waltete. Der Geist hat das Zaudern, er hat die Bangigkeit, hat das Mißtrauen gegen sich selber unter dem Zwange erschütternder Erlebnisse gelernt. Und so traue er hinfort nur dem sicher Begründeten, dem zwingend Erwiesenen. Der Geist ist ja das Denken der Welt, das Wollen des Guten, das Glauben des Göttlichen, das Fühlen und Gestalten des Schönen. Den Geist in sich selber klären heißt somit die Welt der Gegenstände in ihren inneren Notwendigkeiten nach jeder ihrer Bedeutungen aufbauen. So greifen antiker Weltsinn und moderne Innerlichkeit schon in der Fragestellung Kants in eigenartigster Weise ineinander. Die Weltalter der Menschen gewinnen eine großartige Einheit. Ein Genius sein heißt aus den weltgeschichtlichen Tiefen des Geistes leben und ihrer Gesamtheit gegenüber eine neue Verknüpfungsweise und schöpferische Setzung bedeuten.

2. Die Methode

Kant hat von seinem Werk in der Philosophie gesagt, daß es mit ihm wie mit der Tat des Kopernikus bewandt sei. In beiden Fällen handle es sich um eine Umkehrung der geltenden Betrachtungsweise. Dies ist eines jener Worte voll Tiefsinn, die unendlich viel mehr bedeuten, als der Wortlaut zuerst verrät, auch unendlich viel mehr, als, der es sprach, zunächst damit sagen wollte. Denn die Tat des Kopernikus besagte im Beginn nur die Umkehrung des Gesichtspunktes für die Betrachtung des Sonnensystems. Statt der Erde wurde die Sonne der Mittelpunkt des Alls. Aber im weiteren befreite sie den Geist von langem vergeblichem Irren in Unübersichtlichkeiten und scheinbarer Zusammenhangslosigkeit und gab ihm die Einheit und in sich stimmende Klarheit des Begriffs. Doch darüber hinaus gab sie der Wissenschaft den Stolz

jenes Selbstvertrauens zurück, mit dem sie sich allein auf die eigenen Kräfte des Verstandes stellte und von jeder Gebundenheit an Vorschriften von außen löste. Sie befreite ihn aus dem Dogmatismus der religiös-metaphysischen Weltanschauung. Sie löste die mittelalterliche Welt in jedem äußeren, jedem natürlichen und jedem inneren, jedem geistigen, in jedem physischen und metaphysischen Sinne des Wortes auf. Kants Tat führt in Wahrheit nur diese Tat des Kopernikus in ihre eigene letzte Tiefe. Was Kopernikus für das Erkennen des Weltsystems getan, leistet Kant für den Begriff der Erkenntnis selber. Man hat von allem Wirklichkeitserkennen stillschweigend angenommen, daß seine Begriffe sich nach den Gegenständen richten und richten müssen. Das Erkennen gilt in irgendeinem Sinne für eine Widerspiegelung der Dinge. Seine Umkehr dieser gewohnten Betrachtungsweise faßt Kant in den absichtlich herausfordernden Satz, daß vielmehr die Gegenstände sich nach den Begriffen richten. Er will damit das im Grunde sehr Einfache sagen, daß sich Begriffe ableiten und begründen lassen, die sich als notwendig geltend für alles Wirklichkeitserkennen erweisen. Es ist der in seiner letzten und schrankenlosen Folgerichtigkeit zu Ende gedachte Grundsatz der modernen Naturwissenschaft. Denn diese erkannte ja die Notwendigkeiten des mathematischen Gedankens als die allgemeinsten Gesetzlichkeiten der Dinge. Nicht der Geist also bewegt sich um die Dinge als seine Sonne. Sondern der Geist ist die Sonne, um die sich die Dinge bewegen. Und Erkennen vermag es, aus sich selber sich der Begriffe zu bemächtigen, welche für das Wirkliche notwendige Gesetzlichkeiten bilden. Die Versuche der Metaphysik, welche seit Aristoteles von den Gegenständen ausgingen und die gegenständliche Welt in ihrem innersten Kern ergreifen wollten, haben ein befriedigendes Ergebnis nicht gehabt. Sie sind aufeinander gefolgt — in wirrer Willkür ohne jeden Ansatz zu einem regelrechten Fortgang. Die Systeme, die die Väter berauschten, haben die

Söhne gelangweilt. Endlich ist nichts als ein allgemeiner Unglauben an die Möglichkeit einer solchen abschließenden, einheitlichen und allseitigen Erkenntnis übergeblieben. Der Unglaube ist der Ausdruck tiefer Enttäuschung, aus der als Letztes die stumpfe Gleichgültigkeit folgt. Es ist also auf diesem Wege nicht gelungen, die letzten Notwendigkeiten im Erkennen zu gewinnen.

Wie nun, wenn der neue Weg uns wirklich zu diesem Ziele führte — wenn es gelänge, vom Geiste aus gerade dieses zu leisten, was von den Dingen her sich nicht hat leisten lassen — wenn es gelänge, vom Geiste her seine letzten begrifflichen Notwendigkeiten abzuleiten, die alles Wirklichkeitserkennen bedingen, in allem Wirklichkeitserkennen gelten, Gesetzlichkeiten alles Wirklichen wären? Das hieße den Weg finden, wo bisher ratlose Irrsal war. Es hieße, der Philosophie das geben, was sie noch nie gehabt, nämlich die Sicherheit des wissenschaftlichen Verfahrens. Es hieße, die Philosophie in ihrer eigentümlichen Methode gründen und sie dadurch erst zur Wissenschaft machen. Es wäre die Tat des Kopernikus und mehr noch die des Galilei für die Philosophie. Dann wäre berechtigte Hoffnung, daß auch die Philosophie endlich zum gesicherten Gange der Wissenschaft käme, und daß sie, wie die exakte Naturwissenschaft, Schritt für Schritt und ohne Rückschläge ihr Ziel verfolgte. Aber das hieße nun freilich erst ganz vollenden, was bei Kopernikus begann. Es hieße die Wissenschaft auf den ganzen Stolz ihrer selbst, das will sagen: allein auf die Eigenkräfte des Verstandes stellen. Die Wissenschaft erkennt in ihrem Grunde keine Gebundenheiten an als allein die an die in ihrem eigenen Gedanken gesetzten Notwendigkeiten der Begriffe. Sie schafft sich ihre Gründe in den begrifflichen Notwendigkeiten, die im Wirklichkeitsgedanken selber liegen und ihn bilden. Es ist das Ende aller Abhängigkeiten und aller Gebundenheiten von außen. Es ist das Ende aller Dogmatismen. Nichts gilt, als was der

Verstand aus sich selber als eine Notwendigkeit im Wirklichkeitsgedanken erweist. Hier ist die Mündigkeit der Vernunft. Hier ist das wahre Ende des Mittelalters. Hier ist das neue Weltalter des Geistes, das mit der modernen Naturwissenschaft begann, in seiner Reife. Denn das versteht sich, daß eine solche Untersuchung, einmal angesetzt, bis zu ihrem völligen Ende gebracht werden muß. Es ist nicht genug, daß wir die letzten Begriffe in dem Gedanken von Natur und Wirklichkeit ergreifen. Wir müssen in dem gleichen Geiste ebenso der Notwendigkeiten uns versichern in unsern Gedanken vom Sittlichen, vom Schönen, vom Göttlichen. Es gilt, den Geist in sich selber hell machen, daß er sich in all seinen notwendigen Geltungen verstehe und damit in seinem Gesamtleben als wissenschaftlicher, sittlicher, künstlerischer und religiöser Geist einheitlich begreife. Er soll sich in der Gesamtheit der geistigen Geltungen und Gesetzlichkeiten verstehen, die ihm seine Welt bauen. Seine Welt ist das Ganze der Kultur als Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst und Religion. Die Wirklichkeit in dem vollen Inbegriff ihrer Bedeutungen ist seine Welt. Alle Wirklichkeit ist des Geistes. Denn dem Geiste ist keine andere Wirklichkeit, als die er denkt. Von Wirklichkeit sprechen heißt ja sie denken.

So bedeutet die Philosophie Kants, indem sie die philosophische Arbeit zum erstenmal auf den sichern Weg bringt, das volle Selbstbewußtsein des Geistes. Sie begründet zum erstenmal in sicherer Methode in allen Beziehungen der Geistigkeit die Stellung des Geistes zur Welt. Indem sie die philosophische Aufgabe neu bestimmt und einschränkt, bietet sie zum erstenmal die Aussicht auf eine Sicherheit der philosophischen Ergebnisse. Es ist in jeder Hinsicht für das Ganze der Erkenntnis die gleiche Tat, die die moderne Naturwissenschaft für das Sondergebiet der körperlichen Natur bedeutet. Auch die moderne Naturwissenschaft bedeutet eine Umkehr der Betrachtungsweise. Sie setzt an die Stelle der blinden Beobachtung die Sicherheit

der Methode. Sie geht von den Begriffen zu den Dingen, nicht von den Dingen zu den Begriffen. Es war der Begriff des Kopernikus, der die Planetenwelt in ihre wahren Bahnen zwang, obschon doch die Augen sie niemals darin gesehen. Das Wort Platons enthüllt in Kant erst seinen ganzen Tiefsinn, daß wichtiger als tausend Augen die Vernunft sei. „Denn mit ihr allein wird die Wahrheit gesehen." Die Besinnung der Wissenschaft auf sich selber, die in Kant geschieht, in sich so nüchtern, so rein kritisch, wie sie scheine, ist der Einzug der genialen Nüchternheit, die in den großen Naturforschern wirkte, in den Kern der Wissenschaft. Sie verspricht das Höchste, das Letzte, daß wir die Wahrheit nun endlich sehen. In ihr, so geringfügig sie scheint, faßt alle Arbeit der Philosophie sich zusammen. Die Philosophie gewinnt einen neuen Ausgangspunkt in dieser Drehung der Denkungsart. Sie gewinnt ihren Ausgangspunkt. Es ist der Ausgangspunkt ihres Weges. Sie hat nun einen Weg zum sicheren Ziele. Sie hat ihre Methode.

3. Der Kritizismus und die Geschichte des philosophischen Gedankens

Es sei hier der Versuch unternommen, in gedrängter Kürze und demnach nur in den großen Linien aufzuweisen, wie in dem Werke Kants die ganze philosophische Arbeit des Abendlandes sich zusammenfaßt und zwar in einer schaffenden Tat, die einen neuen Beginn bedeutet. In einer solchen Betrachtung bringen wir die Gedankengänge unserer Vorbereitung wieder und geben ihnen eine neue Wendung. Heraklit und Parmenides eröffnen die wahrhaft philosophische Arbeit des Abendlandes. Indem sie wie ausschließende Gegensätze einander gegenübertreten, bekräftigen sie gerade dadurch die große Einheit des Gedankens, in dem die abendländische Philosophie entspringt. Wenn die beinah sprichwörtliche Überlieferung von Heraklit den Grundgedanken bewahrt, daß alles fließe, so ist es doch nicht eigentlich der beständige Wechsel alles Seienden, auf dem sein

großes, feuriges und dunkles Auge ruht. In allem Wechsel und Werden vielmehr erblickt er die Einheit des Gesetzes. Der gleiche große, göttliche Weltgedanke erfüllt sich, immer derselbe, in allem unabläſſigen Strömen. Heraklit sieht das All in der Einheit des Gedankens. Er macht es zu Geist. Er gibt ihm die Gestalt der Erkenntnis selber. Denn dies ist die Aufgabe des Erkennens: in dem Fließen der Erscheinungen die Einheit des Gesetzes zu ergreifen. Die Naturwissenschaft bewahrt bis heute den ganzen Gedanken Heraklits. Genau so aber entdeckt in der entgegengesetzten Methode Parmenides die Welt der Wahrheit als die Welt der Einheit. Dem großen Schauen des Heraklit tritt in Parmenides die Dialektik des begrifflichen Denkens gegenüber. Gedacht werden kann die Welt nur und gedacht werden muß daher die Welt in der unveränderlichen Einheit des Begriffs. Wir erfassen in ihr ein in sich unveränderliches unwandelbares Sein. Aus reinem Denken findet Parmenides den Grundbegriff aller Naturerkenntnis, der später die Substanz genannt wird. Auch unsere Naturwissenschaft denkt in allem Natürlichen ein Sein, das, unentstanden und unvergänglich, unveränderlich weder vermehrt noch vermindert wird. Das Streben aller weiteren vorsokratischen Naturphilosophie geht dahin, Heraklit und Parmenides zu verbinden und das parmenideische Sein im heraklitischen Wechsel und Fluß der Erscheinungen aufzuweisen.

Es handelt sich bei dem allen um die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaft. Das Ziel ist die Erkenntnis der Natur in ihrem Grunde. Will man den Namen der Philosophie im eigentlichen Sinne nur jener Arbeit gönnen, die nicht sowohl um die Erkenntnis der Dinge als vielmehr um aller Dinglichkeit letzte Gründe und letzte bedingende Einheitsgedanken bemüht ist, so bleibt es bei dem Satze, daß die wahre Geschichte der abendländischen Philosophie mit Sokrates beginnt. In ihm tut sich die neue Welt des Geistes auf. Die Frage vom Verhältnis zwischen Geist und Welt, zwischen Denken und Wirklichkeit tritt

nun erst in die bewußte Erörterung ein. In unserm Zusammenhang handelt es sich allein um die logische, die theoretische Seite seiner Tat. Es entdeckt sich in ihm die Methode des Denkens selber. Das Denken wird sich selbst bewußt als ein Inbegriff ganz bestimmter Gesetzlichkeiten. Das logische Gesetz der Wahrheit tritt ins Bewußtsein. Kraft dieses Gesetzes ergibt sich die gedachte Welt als eine Welt von Begriffen. Alles Wirkliche steht im Gedanken der Wahrheit unter dem Gesetz der Begrifflichkeit.

Dieser Gedanke ist es, den Platon zu seiner Ideenlehre entwickelt. Die platonische Ideenlehre aber bleibt die folgenschwerste Tat, die größte Entscheidung in aller Geschichte der Wissenschaft. Was bei Sokrates nur angelegt war, wird in Platon vollendet. Der Gedanke der Wahrheit und die Welt der Wahrheit werden miteinander erschaut. Im Gedanken der Wahrheit ist die Wirklichkeit ein Inbegriff unvergänglicher Gedanken. Diese Gedanken sind die Ideen. Sie sind die ewigen Gestalten des Wahrheitsgedankens. Sie sind die ewigen Gestalten der wahren Welt. So treten die wirkliche und die wahre Welt auseinander, die Welt der Erscheinungen und die der Ideen, die Welt der Sinne und die des Verstandes. Die Sinnenwelt ist die heraklitische des ewigen Fließens und Wandels. Die Verstandeswelt ist die parmenideische des unvergänglich mit sich gleichen Seins. Alle Wissenschaft, alle Forschung steht unter der Leitung der platonischen Einsicht. Sie sucht in allem Fluß und Wandel der Dinge den unvergänglichen und wandellosen Gedanken der Wahrheit. Sie gründet alle Veränderungen im unveränderlichen Gesetze.

Das Werk des Aristoteles wird nur auf dem Grunde des platonischen Gedankens möglich und setzt den platonischen Gedanken als einen unbeschränkt geltenden voraus. Lehrt Platon das Erkennen, im Wandel die dauernden Formen zu ergreifen, so baut Aristoteles aus solchen dauernden Formen das einheitliche System aller Wirklichkeitsinhalte auf, womit sich

dann das einheitliche System aller philosophischen Wissenschaften ergibt. Insofern sie alle auf einem letzten Grundgedanken ruhen, der, in reiner, alles beherrschender Notwendigkeit gesetzt, die eigentliche Schöpfertat des Aristoteles bedeutet, insofern bilden diese Wissenschaften alle als die Einheit und Allheit der Erkenntnis eine einzige große Metaphysik. Aristoteles wird in diesem Sinne der Schöpfer und große Systembildner der Metaphysik. Er gibt in ihr das bleibende Vorbild alles philosophischen Bildens. Er stellt und läßt der Philosophie als letzte Aufgabe das einheitliche Weltbegreifen im Sinne eines letzten und innersten Wirklichkeitsgedankens. Indem er alles Wissen einheitlich zusammenfaßte und die höchste Wissenschaft zur Theologie machte, — denn er lehrte Gott als die letzte zielstrebig bewegende Kraft aller Dinge —, war er vorherbestimmt, der Lehrer des Mittelalters zu werden.

Die Systembildung der mittelalterlichen Philosophie steht unter dem beherrschenden Gedanken, daß die vollkommene, die absolute Wahrheit bekannt und gegeben ist. Die Menschheit hat sie aus dem Quell aller Wahrheit von Gott selber durch Offenbarung empfangen. Es gibt also zwei Quellen der Wahrheit: die Offenbarung und die Vernunft. Über das Verhältnis der beiden kann ein Zweifel nicht bestehen, ein Schwanken der Entscheidung nicht aufkommen. Unmöglich kann die Vernunft der Offenbarung widerstreiten. Unmöglich kann ein Zwiespalt doppelter Gedanken auch nur gedacht werden. In der Einheit des Systems kann es sich allein darum handeln, durch die Vernunft den Weg zur Offenbarungswahrheit als dem Ziel bahnen und bereiten zu lassen. Die beiden verhalten sich zueinander wie Erde und Himmel. Im Himmel, im Jenseits liegt das Ziel alles menschlichen Strebens. Die Erde bedeutet eine Vorbereitung, eine Schule. So sind die vernünftigen Erkenntnisse Vorbereitung und Schule für die Wahrheiten der Offenbarung, genau so wie die irdischen Tugenden, die Platon lehrte, eine Vorbereitung und Schule darstellen für die himm-

lischen Tugenden des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung, in denen sie sich vollenden. Eine eigentliche Selbständigkeit der Erkenntnis und Forschung, die wesenhaft in der Notwendigkeit der eigenen Voraussetzungen ruht, konnte es im Mittelalter nicht geben. Alles war von der großen Einheit des überlieferten Gedankens umspannt. Aber mit fabelhafter Einfachheit und Kraft erschuf sich so die neue christliche Menschheit ihre Gedankenwelt, indem sie die antike Wissenschaft mit den neuen Heilsgedanken überbaute. Es ist ein wahres Übereinander-Schichten des Neuen und des Alten. Das Ganze bedeutet ein großartiges Werk der Ordnung. Die Menschheit wird wie vielleicht nie zuvor und nie wieder von dem Sicherheitsgefühl einer ungestörten Gewißheit getragen. Aber es ist die Gewißheit überlieferter Dogmen. Das Mittelalter besagt das System eines durchgebildeten Dogmatismus. Unter diesem Dogmatismus harren die tiefen Probleme von den Quellen der Wirklichkeitserkenntnis und der Heilsgewißheit und ihrer Verschiedenheit. Es erscheint wie ein Märchen, daß es eine Zeit gegeben hat, in der alles und jedes, alle und jeder im absoluten Raum den absolut gewissen Platz besaßen und alles gewisse Ordnung nicht nur im Gedanken des Schöpfers, sondern auch im Bewußtsein der Menschen war. Die Aufgabe des Mittelalters ist keine theoretische gewesen. Ihm war nicht aufgegeben, Probleme der reinen Wissenschaft zu lösen. Seine Aufgabe war eine praktische, die größte praktische Aufgabe vielleicht, die Menschen auf Erden gestellt ward. Es war die größte Kolonisationsarbeit aller Zeiten. Das Mittelalter hatte Europa zu schaffen als das einheitliche Weltreich der Christenheit. Alle und jede Tätigkeit stand im Dienste dieses Gedankens. Auch die Philosophie war Werkzeug im Aufbau dieser neuen Menschheit. Für das Weltreich der Christenheit schulte sie die Köpfe. Sie war in Wahrheit nichts als Schule und nahm das Bewußtsein davon tiefbedeutsam in ihren Namen der Scholastik auf.

Es beginnt daher das neue Weltalter der Menschheit, so-

weit es die Geschichte des Gedankens angeht, mit nichts anderem als damit, daß die Erkenntnis selbständig wird und sich ihr eigenes Recht nimmt. Dies geschieht in der modernen exakten Naturwissenschaft. Sie löst sich heraus aus dem gegebenen Gesamtsystem des Dogmatismus. Sie stellt sich auf sich selbst und auf die Notwendigkeit der eigenen Methode. Sie schafft ihren neuen Begriff von der Natur durch die Art, wie sie die Aufgabe der Naturerkenntnis neu bestimmt. Sie fragt bei der Natur ausschließlich nach den Beziehungen räumlich-zeitlicher Ordnung, die sich in die Notwendigkeit des mathematischen Gedankens bringen und in Größenbegriffen messen lassen. Sie denkt die Natur als einen Inbegriff mathematischer Gesetzlichkeiten. Sie setzt also nichts als die freie Schöpfertat des mathematischen Gedankens und die im Experiment methodisch geschulte Beobachtung der Tatsachen voraus und erkennt weiter keine Gebundenheiten in irgendwelchen Voraussetzungen philosophischer Dogmatik an. Indem sie sich mit solcher Sicherheit in den eigenen Notwendigkeiten methodisch gründet, stellt sie in sich für alle Arbeit der Erkenntnis das allgemeine Vorbild der Wissenschaftlichkeit heraus.

Der philosophische Gedanke gestaltet sich mit dem Blick auf dieses Vorbild, wie er muß. Er sucht für das Ganze der Welterkenntnis die Gewißheit des Wissens, wie sie für die mathematische Naturerkenntnis grundsätzlich erreicht ist. Allerdings handelt es sich dabei um einen Flug zu unendlich entlegeneren Zielen, um ein Unternehmen von fast erschreckender Kühnheit. Dem Menschengeiste, dem die Himmel anfangen sich auseinanderzulegen in der Einfachheit des mathematischen Gedankens, erscheint keine Aufgabe unlösbar, kein Ziel unerreichbar, nichts mehr unmöglich. Mit gleicher Notwendigkeit, wie sie der mathematische Naturgedanke besitzt, soll die einheitliche und allumfassende Erkenntnis der Welt geboten werden. Eine solche einheitliche und allseitige Welterkenntnis heißt Metaphysik. In diesem neuen Geiste wird die Metaphysik mehr als je die

Königin der Wissenschaften. Auf ihrem königlichen Wege führt die Entwicklung von Descartes zu Spinoza und Leibniz fort und macht die Träger dieser Namen zu den führenden Geistern der Wissenschaft in Europa.

Mit hoher Bewußtheit ergreift Spinoza die ganze Bedeutung und Tiefe der Aufgabe, die es hier gilt, und deren Lösung über die Möglichkeit einer wahrhaften und abschließenden Erkenntnis für den Menschen entscheidet. Was er zu leisten unternimmt, ist gerade jenes große Anliegen der neuen Zeit: die Welterkenntnis in der Notwendigkeit des mathematischen Gedankens, weswegen denn sein großes Hauptwerk „nach geometrischem Verfahren demonstriert" sein soll. Er will die Erkenntnis des Alls in der notwendigen Form der Wahrheit. Man könnte sagen: er will der neuen Zeit leisten, was Aristoteles dem Altertum geleistet hat. Er will das Weltsystem des Aristoteles ablösen durch das neue Weltsystem, wie es sich aus dem Geiste der neuen Naturwissenschaft ergibt. Es steht daher alles unter dem Hauptgedanken der Einheit der Erkenntnis, was in seiner Sprache heißt: die Welt als die Einheit der Substanz lehren. Die Einheit der Erkenntnis bedeutet ferner die durchgängige innere Notwendigkeit der Verknüpfung als von Gründen und Folgen. Der moderne Gedanke von der Notwendigkeit alles Naturgeschehens wird demnach zum Grundgedanken der gesamten Weltansicht. Diese Notwendigkeit, die alles Dasein umfaßt, ist die Natur zugleich und Gott. Gott als die ewige Notwendigkeit des Daseins ist in seinem innersten Wesen Macht. Er ist der machtvolle Gedanke der Wahrheit. Welt und Wahrheit, Natur und Geist empfangen so miteinander Erklärung und Auseinandersetzung.

Im gleichen Zuge ergibt sich im dritten Buch seines Werks als die eigentlich wissenschaftliche Leistung des Spinoza die Lehre vom Menschenleben. Was wir hier aus dem innersten Geiste des neuen Wissenschaftsgedankens empfangen, ist die Mathematik der Gefühle. Noch besser würde man sie die

Mechanik und am besten die Statik der Gefühle nennen, — jene reine Naturwissenschaft vom menschlichen Gemütsleben, welche der große Begründer der modernen Physiologie Johannes von Müller als musterhaft pries. Es gelingt, das anscheinend so wirre Netzwerk des Leidenschaftslebens auf einige wenige Grundtriebe, eigentlich auf einen Grundtrieb zurückzuführen. Das Bild von der menschlichen Knechtschaft, der menschlichen Abhängigkeit von den Zufällen der Außenwelt erhebt sich erschütternd vor unsern Augen. Es bildet aber nur den Hintergrund für die eigentliche Ethik, die bei Spinoza die Lehre von der menschlichen Freiheit ist. Spinoza wirkt an dieser Stelle seinen zweiten großen schöpferischen Gedanken aus, den genialen Gedanken, der jene allgemeine Notwendigkeit selber unmittelbar zur Freiheit entfaltet. Die Wahrheit, die zunächst der unendliche Verstand und die Natur und Gott war, — die Wahrheit ist auch die Freiheit. Wer im Schauen jener allgemeinen Notwendigkeit des Geschehens lebt, wird frei von falschen Hoffnungen und falscher Furcht, frei von irren Erwartungen und von Enttäuschung. Er ruht in sich selber in der sicheren inneren Freiheit des Gemüts. Eins der größten Menschenworte wird in diesem Zusammenhange gesprochen: alle Gefühle des Freien sind Gefühle der Freude. So lange uns noch die Freudigkeit fehlt, so lange sind wir noch nicht frei geworden. Es ist die Freude des Wachsens im Verstehen. Es ist das freudige Verstehen jener ungeheuren Wirklichkeit, die Gott ist. Es ist die Freude an Gott. Der Gott, der uns ein Gegenstand der Freude geworden, wird geliebt. Der Freie lebt in der Liebe Gottes aus Verstehen. Verstehen ist Liebe. Erkennen ist Liebe. Diese Liebe Gottes ist die Erlösung, ist die Seligkeit. Der Freie, der Erkennende, der Liebende ist der Erlöste. So wird der Gedanke der neuen Wissenschaftlichkeit, der so oft die Frommen geängstigt hat, unmittelbar zu einer neuen Religion des Freien im Gedanken der Beseligung entwickelt. Eine von aller Theologie und allem Dogmatismus freie

rein weltliche Sittenlehre baut sich auf dem neuen Weltgedanken auf. Die Ethik des Spinoza ist metaphysische Ethik. Spinoza befreit den Menschen des neuen Weltalters von seiner eigentlichen Angst. Diesen Menschen will der Gedanke von der allgemeinen Notwendigkeit des Geschehens erdrücken, als ob er alle Sittlichkeit und alle Religion zerstöre. Spinoza erweist ihn vielmehr als die Sittlichkeit und Religion selber. Er gewinnt die Einheit der wissenschaftlichen und der sittlich-religiösen Kultur.

Nennen wir Naturalismus die Weltansicht, die keine Erklärungsgründe gelten läßt als die aus reinen Naturgesetzlichkeiten, dann ist die Weltansicht des Spinoza Naturalismus in seiner vollsten Ausprägung. Alle wesentlichen Sätze, mit denen der Naturalismus sich noch heute stolz gebärdet und als funkelnagelneue Weisheit dünkt, sind bei ihm gefunden und ausgesprochen. Der Name Spinoza stellt die geistige Ärmlichkeit des gegenwärtigen Naturalismus bloß. Aber das Wunder ist, wie dieser Einsame des selbstsicheren modernen Geistes aus dem Naturalismus selber eine idealistische Ethik ableitet und begründet. Er erreicht für sich persönlich das Höchste: die Einheit des Verstehens für Welt, Menschenleben und Handeln, die Erkenntnis, die als Wissenschaft die Natur aufschließt und als frohe Botschaft dem Leben das Ziel setzt.

Der ganze Zusammenhang der Lehre zeigt, um wie große Dinge es sich bei dieser modernen Metaphysik handelt. Um so wichtiger ist es, nach der Sicherheit und Tragfähigkeit ihrer Grundlagen zu fragen. Allem zugrunde liegt eine letzte Voraussetzung und Überzeugung: die Voraussetzung, daß die Welt erkennbar sei und zwar durch reines Denken, durch reine Vernunft. Die Vernunft vermag in der notwendigen Form der Wahrheit das All zu ergreifen. Sie ist fähig des reinen, notwendig und allgemein geltenden Begriffs. Sie bleibt nicht in einem stumpfen Ablesen immer wieder sich wandelnder Erfahrungen befangen. Sie ist der Notwendigkeiten in ihrem

Erkenntnisgedanken mächtig. Sie vermag die Welt aufzubauen aus der Notwendigkeit ihrer ewigen Gesetze. Ihr ist gegeben, die absolute Wirklichkeit in absoluter Erkenntnis zu fassen. Dies und nichts weniger, aber auch nichts anderes bedeutet der Satz von der Erkennbarkeit der Welt aus reiner Vernunft, durch reines Denken, in reinen Begriffen. Nur unter der Voraussetzung eines solchen Erkennens wird ein solches Unternehmen der abschließenden und letzten Erkenntnis eine Möglichkeit. Wir wissen nun, was auf dem Spiele steht. Der Standpunkt des Spinoza ist reiner Rationalismus. Er muß es sein bei dem Ziel, das er sich setzt. Es ist der Rationalismus in der ganzen Kühnheit und Reinheit des Selbstbewußtseins. Er setzt sich in seiner Notwendigkeit. Er weiß um sich als um eine Notwendigkeit in jedem solchen Unternehmen des höchsten Erkennens.

Die Dankbarkeit gebietet, in diesem Zusammenhang nicht an Leibniz vorbeizugehen, der uns die deutsche Philosophie schuf und in dessen Schule auch Kant die Grundlagen seiner philosophischen Bildung bekam. An Reichtum, Tiefe und Einheitlichkeit des Denkens führt er die ganze Reihe der deutschen Denker und bildet vermutlich mit Platon und Goethe die Dreizahl der geistreichsten Männer, die die Erde getragen, wobei das Wörtchen „geistreich" nicht im Sinne der Redensart aus Bildung und Zeitung zu verstehen ist, sondern im Vollsinn der Sprache Goethes und Schillers: reich an Geist, „Geist" aber ist nach dem späteren Wort von Kant die belebende Kraft im Gemüte. Der ist geistreich, dem alles in seiner Auffassung Leben und zwar Leben des Geistes wird, dem jeder Stoff in Geistigkeit sich umsetzt.

Wie Descartes und Spinoza ist auch Leibniz in den Grundlagen seiner Bildung Mathematiker und Physiker, in beiden Gebieten aber ein Fortbildner der Wissenschaft in schöpferischen Gedanken. Die Mathematik entwickelt er zur Infinitesimalrechnung, die Physik zur Dynamik. Das dynamische Verstehen

der Natur denkt die Wirklichkeit in ihrem letzten Wesen als Kraft. Die Welt ist ein System der Kräfte. Die Kraft bedeutet in einem Zustand den Antrieb zum Übergang in einen anderen Zustand. So denken wir die Natur durchwirkt bis ins unendlich Kleine. Bis ins Infinitesimal des Seins ist alles Wirkliche das Spiel dieser Kräfte in ihrem Streben nach Betätigung. Die Substanz ist ein Wesen, das der Handlung fähig ist. So weit arbeitet die Erfindungskraft des philosophischen Gedankens in Leibniz im Sinne seiner neuen Mathematik des Unendlichen. Noch eigentümlicher schafft er sich seine Welt im Sinne des andern mathematischen Gedankens der Einheit. Wahre Einheit besitzt nichts Körperliches, das bis ins Unendliche teilbar und geteilt zu denken ist, sondern allein das Geistige. Die Vorstellung drückt vieles in der Einheit des Gedankens aus. Die letzten Einheiten der Natur, jene Kraftwesen, die den Kern des Wirklichen bilden, können daher strenge Einheiten nur sein als geistige, als vorstellende Wesen, als Seelen. Wir nennen sie die Monaden und nehmen damit in ihren Namen ihre wesentliche Bedeutung auf, die darin besteht, daß sie die Einheit der Welt bilden. Wie aber wird diese kühne Auffassung möglich, die die Welt zu Geist macht und erklärt, daß alle Wirklichkeit Seele sei? Durch denjenigen Gedanken Leibnizens, den man als seine eigentliche geniale Schöpfertat bezeichnen muß. Jede Monade stellt das All vor. Das will sagen: in jedem, auch dem geringfügigsten Vorgang der Natur findet das All sich dargestellt und ausgedrückt. Der Stein fällt zur Erde wie diese zur Sonne und alle Sonnen wieder zu ihrer Sonne. Jedes Geschehen in der Natur drückt das Ganze der Natur in sich aus. Alles, was ist, ist Darstellung des Universums. Die Darstellung mag, wie in der unorganischen Natur, völlig dumpf bleiben oder in höheren Geistern sich der vollkommenen Klarheit nähern, die in Gott erreicht wird: jedenfalls alles Wirkliche müssen wir als die Stufenfolge der Weltdarstellung, der Weltvorstellungen denken,

die zusammen das Hinaufstreben in die Klarheit bedeuten, und die in der Klarheit Gottes enden. Die Wirklichkeit also ist das All der unendlich vielen Weltvorstellungen, deren jede als eine eigentümliche Kraftbetätigung eine eigene und selbständige Reihe seelischen Lebens in sich darstellt. Alle diese selbständigen seelischen Entwicklungsreihen sind ineinander gefügt zur Einheit der Welt. Indem jede ihr eigenes Gesetz erfüllt, bilden sie alle eine vorherbestimmte Harmonie. Jeder mögliche und mit dem Ganzen verträgliche Grad der Klarheit ist vorhanden. Sie sind alle zugleich dasselbe, — nämlich alle Vorstellungsweisen desselben Alls —, und alle bis ins Unendliche verschieden: jede eine Vorstellungsweise auf ihre, ihr allein eigene Art, höchstmögliche Mannigfaltigkeit in der höchstmöglichen Einheit. Diese Einheit im Mannigfaltigen wird Harmonie genannt. Die Welt ist das System der Harmonie.

So ist die Welt Leibnizens in ihrem ersten Gedanken Mathematik und Dynamik als Einheit, Unendlichkeit und Kraft, in ihrem zweiten Gedanken Psychologie als eine einzige Welt der Seele, in ihrem dritten Gedanken Geschichte als die gewaltige Entwicklungsgeschichte der zur Klarheit sich entfaltenden Wesen, in ihrem vierten Gedanken Kunst und Schönheit als die Vollkommenheit der Harmonie, in ihrem fünften Gedanken — und dies ist der alles durchwaltende — Religion, denn es ist der göttliche Weltgedanke, dessen Klarheit in allen Erscheinungen zu sich selber strebt. Gott ist es, der alle diese unermeßlichen Selbständigkeiten in die Harmonie zusammenfaßt. Der Gedanke der Vorsehung, die allen diesen Entwicklungen ihre Stelle im All und ihr Ziel bestimmt, trägt alles. Die Philosophie des Leibniz ist die Einheit des mathematischen, physikalischen, seelischen, geschichtlichen, ästhetischen und religiösen Verstehens. Seine Einheit der Welt ist eigentlich die Einheit des Geistes. Sein All ist als die Einheit des Geistes gedacht. Leibniz ist die Urmonade, die sich in der späteren deutschen Geisteskultur des achtzehnten Jahrhunderts nach

ihrem Gesetz auswirkt und erfüllt. Diese Geisteskultur bedeutet die Einheit des seelischen, geschichtlichen, künstlerischen und religiösen Verstehens. Leibniz ist der deutsche Geist, dem alles Seele ist und jede Seele eine Welt, ja die Welt, jede Seele eine ureigene Kraft, die sich mit Notwendigkeit in sich selbst erfüllt, jede ein einmaliges göttliches Wunder. In jeder Seele ist Gott. Es ist deutsch, Gott als die Unendlichkeit des Strebens zu denken zum Reich der Gnade, zum Reich der Vollkommenheit in Weisheit, Güte, Liebe und Schönheit. Dem deutschen Geiste ist alles Tat und die Tat die Allgegenwart des sich offenbarenden Gottes. So deutlich der deutsche Geist die Welt in ihrer Verworrenheit und Fülle der Übel sieht, sie ist ihm dennoch ewige Harmonie und Schönheit. Leibnizens Denken ist reine Deutschheit und dennoch allgemeine Wahrheit. Er bedeutet die Zurüstung des deutschen Geistes zu seiner entscheidenden Tat für das Reich der Menschheit und allgemeinen Wahrheit. Er bleibt auf dem großen Wege des europäischen Erkennens. Auch er sucht die einheitliche und allseitige Welterkenntnis im System der Metaphysik, nur auf dem Grunde einer unendlich viel reiferen und reicheren Wissenschafts- und Wahrheitslehre als Spinoza, nur mit einer unendlich viel eindringenderen Durchführung des Gedankens durch alle Inhalte des Wissens und der Wirklichkeit. Aber auch hier ist alles auf dem gleichen Grunde der letzen Überzeugung aufgebaut, — daß nämlich die Wirklichkeit erkennbar ist durch reines Denken, aus reiner Vernunft, in reinen allgemein und notwendig geltenden Begriffen. Die Leibnizische Wissenschaftslehre behauptet so entschieden wie die des Spinoza den reinen Rationalismus.

Es war das eigentümliche Schicksal der Leibnizischen Philosophie, daß sie, die, wie nur irgendeine, eine geniale Schöpfertat war, durch Christian Wolff in die systematische Gestalt einer richtigen Schulwissenschaft umgebildet wurde. Dies war auch die Gestalt, in welcher Kant sie zuerst kennen lernte

und die auch für ihn die erste Schulung in philosophischem Denken bedeutete. Sie hat einige Jahrzehnte lang allen philosophischen Unterricht in Deutschland beherrscht und ganz eigentlich die allgemeine Geistesluft abgegeben, in der die deutsche Bildung vor der Neugeburt durch Lessing, seine Genossen und Nachfolger atmete. Das Schulsystem der Philosophie bot sich also als das große Gesamtsystem der Metaphysik dar. Wolffs Titel seiner deutschen Metaphysik sagt eigentlich alles: „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele, auch allen Dingen überhaupt". Das große Netz der Vernünftigkeit überzieht das ganze Dasein. Alles Wirkliche läuft am Faden des Satzes vom Grunde als ein einziger großer Zusammenhang der Gründe und Folgen. So fließt das All mit allen seinen Inhalten aus den wenigen metaphysischen Grundbegriffen mit Notwendigkeit ab und überall ist Klarheit, überall ist Regel und Zweck. Überall herrscht der reine Begriff und entfaltet sich nach seinen Notwendigkeiten. Ohne zu straucheln, ohne dem Unerforschlichen, dem Geheimnis irgendwo zu begegnen, schreiten wir durch die vier metaphysischen Grundwissenschaften, die eigentlich alle nur ein und dieselbe Wissenschaft sind: durch die rationale Theologie, Kosmologie, Psychologie und Ontologie, die Wissenschaft aus reiner Vernunft von Gott, der Welt, der Seele, dem Sein im allgemeinen. Wenn das Ziel der Wissenschaft sein sollte, das Wirkliche unter den Begriff und seine Notwendigkeit zu bringen, hier scheint es gelungen. Wolff fühlt sich im Philosophischen als die Krönung der Zeiten. Es bedeutet wahrhaftig kein geringes Lob, wenn Kant noch in seinem Hauptwerke ihn für den größten aller dogmatischen Philosophen erklärt. Man versteht auch in diesem Zusammenhange erst ganz den Sinn des anderen Wortes, in dem Kant bekennt, daß David Hume ihn aus dem dogmatischen Schlummer geweckt habe. Die Philosophie ist unter den Händen Wolffs ein gewaltiges Dogmensystem geworden. Dogmen sind Sätze,

die mit dem Anspruch der allgemeinen Gültigkeit auftreten, ohne in dieser ihrer Geltung begründet und abgeleitet zu sein. Die Wissenschaft gibt sich bei Wolff für vollendet, da doch ihre ersten Gründe noch nicht gesichert sind. Unangefochten bleiben die Verdienste des Lehrers Wolff, wenn er den philosophischen Vortrag an Genauigkeit und Sorgfalt gewöhnte und den Deutschen eine eigene philosophische Sprache schuf. Es gibt aber einen ewigen Zwiespalt zwischen der Schule, die allgemein gültiges Wissen überliefern muß, und dem Genius der Erkenntnis, in dem das Wissen aus seinen innersten Notwendigkeiten heraus sich erschafft. Man schlummert leicht ein in der Schule, wenn sie sich gar zu sicher im unzweifelhaften Besitz des ewig Wahren wähnt. Dann dankt der Geist dem kecken Eindringling, der, wenn auch noch so unsanft, ihn erweckt.

Die weltgeschichtliche Eigenheit der neueren Philosophie liegt darin, daß sie sich für dies Erwecken aus dem dogmatischen Schlummer eine eigene Richtung des Philosophierens, fast möchte man in diesem Zusammenhange sagen: ein eigenes Volk erschuf. So traten die beiden gegeneinander wirkenden Richtungen selbst landschaftlich in verschiedenen Gegenden des alten Europa hervor. Wie in Descartes, Spinoza und Leibniz die Einheit des europäischen Gedankens unverkennbar ist, der in ihnen allen sein altes Erbe des philosophischen Idealismus weiterträgt und vermehrt, so bedeutet England zwar in gewisser Hinsicht das eigentliche Fortschrittsland Europas, aber in anderer Beziehung einen neuen Beginn und Ansatz, der in eine außer- und übereuropäische Weite hinausschaut. Hier gilt es als das Letzte nicht den inbrünstigen Wunsch des Verstehens in unbedingter Erkenntnis. Es gilt die Dinge, die Wirklichkeiten, die möglichst breite und sichere Erfassung von ihnen, die Herrschaft über sie. Es gilt greifliche Zwecke des Handelns. Erfahrungsphilosophie wird der wesentliche Inhalt des englischen Bemühens. Die neue Naturwissenschaft bildet

auch hier, nur in wesentlich anderer Weise, Ausgang und Vorbild. Nach dem Bilde der neuen Naturwissenschaft soll, in dem gleichen Geiste des Erkennens, eine eigentümliche philosophische Grundwissenschaft hergestellt werden. Zwar Bacon, der Vater der Moderufe und Schlagworte für die neue Richtung, lebt noch und arbeitet noch ohne jede wirkliche Fühlung mit der exakten Methode der modernen mathematischen Naturerkenntnis. Wohl will er die Erfahrung zum Grunde aller Erkenntnis machen und sucht in diesem Sinne die Erfahrungsphilosophie. Auch verlangt er die neue Logik, das neue Organon im vermeintlichen Gegensatze zum alten aristotelisch-scholastischen. Die neue Logik wird Logik der Induktion sein und damit in einem auf Erfahrung gegründeten Erkennen die alte Trugkunst der scholastischen Syllogismen und Deduktionen überwinden. Aber die Induktion, die Bacon verlangt, beschreibt und im Beispiel vorlegt, hat nichts zu tun mit derjenigen, in der Kepler das Naturerkennen mit neuem Geiste erfüllt. Sie setzt statt des mathematischen Gesetzes die mittelalterliche Naturanschauung der Formen voraus. Hobbes freilich zeigt sich vom Geiste der Galileischen Wissenschaft ganz erfüllt. Er möchte alles Weltwissen auf eine allgemeine Körperlehre zurückführen und als das System des allgemeinen Materialismus begründen. So sucht er im Sinne des reinen Naturalismus eine Lehre vom Menschen und der Gesellschaft. Aber auch dies ergab noch nicht die Gestalt, in der dieser englische Empirismus in die allgemeine Entwicklung der Philosophie und der Weltanschauung eingriff. Diese Gestalt zu schaffen war John Locke vorbehalten.

Er wurde der Vater der englischen Aufklärung, die ihrerseits wieder die französische Aufklärung ganz wesentlich befruchtete und bestimmte. Nach seinen Wirkungen erscheint er von kaum überschätzbarer Bedeutung. Mit um so größerer Verwunderung bemerkt man die geringe Tiefe seines Denkens. Es handelt sich hier um die Wellen, die die großen Oberflächen bewegen. Diese

Oberflächen machen die „Welt“ aus im Sinne der Gesellschaft, in dem man von Herren und Damen von Welt spricht, und sie sind die Träger jener „Aufklärung“ gewesen. Aber die wirkliche Welt, die Welt im Sinne der Weltgeschichte bewegt sich zuletzt und in Wahrheit um die großen Gedanken, um die Ideen, deren Tiefe Locke verschlossen blieb. Als ein persönlicher Freund Newtons durfte Locke sich rühmen, daß der Meister für ihn eigenhändig einen Auszug seines großen Hauptwerkes mathematischer Naturerkenntnis angefertigt hatte. Aber um ihm die Hauptgedanken verständlich zu machen, mußte Newton sie ohne ihre mathematische Fassung vortragen und also dessen entkleiden, was ihnen ihren sieghaften Notwendigkeitscharakter gibt. Leibniz bemerkte sofort, daß Locke der neuen Mathematik und Physik fremd geblieben. Insofern steht also dies englische Philosophieren in seinem Ausgangspunkt außerhalb der die moderne Weltauffassung wesentlich bestimmenden Mächte. Nur in ihrem allgemeinsten Charakter als Erfahrungswissenschaft wird die moderne Naturwissenschaft von Locke erfaßt. Erfahrungswissenschaft soll denn auch die neue philosophische Grundwissenschaft sein. Bezeichnenderweise bekennt er den ersten Ursprung seiner Untersuchungen aus der Unterhaltung des täglichen Gesprächs, freilich der Unterhaltung wissenschaftlicher Männer. Er hat ihnen zugehört, wie sie in ihren Streitigkeiten sich nicht vereinigen können, und findet den allgemeinen Grund dafür darin, daß sie die Begriffe, mit denen sie arbeiten, nicht eindeutig in demselben Sinne gebrauchen. Verdienstlich und notwendig also erschiene wohl eine Untersuchung über den Sinn unserer Begriffe und damit über Quell, Umfang und Gewißheit unserer Erkenntnis. Lehre vom Erkennen, Wahrheits- und Wissenschaftslehre wurde denn hier das große Vorhaben, sowie es ihre Wahrheitslehre war, die in Spinoza wie in Leibniz ganz eigentlich ihre Philosophie erschuf. Aber da stoßen wir nun auf den durchgreifenden Unterschied. Der Wahrheitsbegriff Spinozas und Leibnizens bedeutet ihre tiefe Einsicht in die

Notwendigkeiten der gegenständlichen Erkenntnis. Für Locke aber liegt offenbar überhaupt kein Problem in der Frage nach dem Verfahren, durch das wir uns der Einsicht in den Sinn der Begriffe bemächtigen müßten. Es scheint ihm eine Selbstverständlichkeit, daß wir der Entstehungsgeschichte der Begriffe in der Seele nachzugehen haben. Wie erwirbt die Seele ihre Begriffe von den Dingen? Das ist die Frage. Die Art der Erwerbung soll zugleich die Klarheit bringen über den Sinn der Geltung. Locke sucht, um einen Ausdruck Kants anzuführen, die Genealogie des Verstandes. Er wird nach einem andern Ausdruck Kants der „Geograph der menschlichen Vernunft". Er legt eine Karte des Vernunftgebietes an, in der ihre Länder, Orte und Besitzungen verzeichnet werden. Die ganze Arbeit ist eine Arbeit der Psychologie. Um eine entwicklungsgeschichtliche Seelenkunde handelt es sich, in welcher festgestellt wird, wie erfahrungsgemäß die Begriffe von den Dingen in der Seele sich bilden. Diese Seelenkunde soll reine Erfahrungswissenschaft von der Seele sein. Diese Wendung ins Psychologische, in die Seelenkunde als reine Erfahrungswissenschaft gibt dem, was man im eigentlichen und engeren Sinne den englischen Empirismus nennt, den unterscheidenden Charakter. Die Psychologie soll die Grundwissenschaft der Philosophie werden. Zum philosophischen Grundproblem von der Geltung unserer Begriffe wird ein ganz bestimmter Standpunkt eingenommen, als verstünde er sich ganz von selbst, und als könne es nicht anders sein. Auf diesem Standpunkt gilt es für gewiß, daß die Entstehungsgeschichte unserer Begriffe uns zugleich die Klarheit über ihre Geltung bringen müsse. Dieser Standpunkt, auf dem die Frage des Werdens und der Erwerbung zugleich die Frage des Sinns, der Bedeutung und der Geltung entscheidet, mag Psychologismus genannt werden. Das Denken des englischen Empirismus ist in Locke psychologistisch.

Mit der gleichen Selbstverständlichkeit, mit der Locke sein Verfahren und seinen Standpunkt als Gegebenheiten hinnimmt

und voraussetzt, gibt er den entscheidenden und grundlegenden Gedanken seiner Theorie. Alle Vorstellungen vom Wirklichen, erklärt er, stammen aus Erfahrung. Die Erfahrung hat ihre beiden Quellen in der Sinneswahrnehmung und in der Selbstwahrnehmung. Unser ganzes Wirklichkeitsbewußtsein also führt sich auf die Gegebenheiten der Sinne und Wahrnehmungen zurück. Lockes Psychologismus ist sensualistisch. So kommen die Züge dieser englischen Denkweise in der Philosophie zusammen. Sie hat etwas ungemein Einleuchtendes, Naheliegendes, beim ersten Hören Überzeugendes und scheint nichts anderes als die Sprache des gesunden Menschenverstandes selber. Die Erfahrungswissenschaft von der Seele führt alle Begriffe unserer Erkenntnis auf Erfahrungserlebnisse zurück. Die englische Denkweise wird Empirismus durch diese Betonung des empirischen Charakters in allen Erkenntnisbegriffen. Es ist ein sensualistischer Empirismus der psychologistischen Methode. Freilich aber wird weder die notwendige Folge des eigenen Gedankens noch die Lage des entscheidenden Problems von Locke wirklich gesehen. Wenn er recht hat, so müßte auch alle Erkenntnis immer nur empirische Geltung besitzen. Sie würde sagen, was ist oder gewesen ist, aber nicht, daß es so sein muß. Es müßte ihr der Charakter von allgemeiner und notwendiger Gültigkeit fehlen. Sie verstünde sich in allen Fällen mit dem stillschweigenden Zusatze: dies gilt, soweit bisher die Erfahrung geht, und unter dem Eingeständnis, daß es möglicherweise durch spätere bessere und genauere Erfahrung berichtigt werde. Unter den Begriffen unserer Erkenntnis gäbe es keine Allgemeingültigkeiten. Es gäbe keine Erkenntnisbegriffe, die in sich selber Gewißheit und Notwendigkeit trügen, die, wie sie gedacht werden, sich in der Denksetzung selbst in ihrer Erkenntnisgewißheit erweisen. Begriffe dieser Art wollten wir reine Begriffe, Begriffe reinen Denkens, Begriffe aus reiner Vernunft nennen. Die reinen Begriffe stehen als erkenntnisgewisse, unbedingt geltende den empirischen als den bedingt

geltenden und im Fortgang der Erfahrung sich wandelnden gegenüber. Der englische Empirismus in Locke muß, sobald er sich selbst versteht, die Möglichkeit reiner Erkenntnis zum mindesten im Erkennen der Wirklichkeit leugnen. So springt der ganze Gegensatz der beiden Richtungen und Standpunkte in der neueren Philosophie heraus. Die europäische Gedankenweise gibt sich metaphysisch, logisch-mathematisch, rationalistisch, die englische Denkweise spricht antimetaphysisch, psychologistisch, sensualistisch-empiristisch. In diesem Gegensatze aber liegt die ganze Schicksalsfrage für das Erkennen. Sollen wir in alle Ewigkeit immer nur Erfahrungen sammeln und ordnen, wobei der ins Unendliche schreitende Fortgang der Erfahrung immer wieder die früheren Ergebnisse verschlingt und auflöst und nie ein Boden der Gewißheit erreicht wird? Oder dürfen wir uns versprechen, daß wir ein Weltbild aufbauen können aus Notwendigkeiten des Gedankens, und daß wir die Einheit und Allheit der Erkenntnis in einem Begriff von abschließender Geltung bergen mögen? Die gleiche Gegensatzfrage lautet einfacher: gibt es nur ein Erkennen von empirischer Geltung oder gibt es ein Erkennen aus reiner Vernunft, ein Erkennen in reinen Begriffen? Locke, der auf einem Floß recht gemächlich einen sanften Strom hinabzugleiten meint, ahnt nicht einmal, in welche Strudel und gefährliche Untiefen er den Kahn der Erkenntnis gelenkt hat. So plätschert das Bildungsgespräch der Menge in lauter Vorstellungen, die sich selber nicht verstehen, die um ihre Bedeutungsbeziehungen nicht wissen und ihre Tragweite nicht ahnen. Es ist die wahre Aufgabe der Philosophie, die Begriffe in sich selbst deutlich zu machen nach der Art ihrer Begründung und Geltung. —

Etwas Nüchterneres und in seinem Grunde Kahleres kann es nicht geben als die Gedanken Lockes. Wie sehr aber alle Tiefe, Feinheit und Fülle aus der Seele stammt, die über einen Gedanken kommt, das zeigt sich reizvoll und anziehend an der geistigen Welt, die der edle Bischof Berkeley aus den

Lockeschen Ansätzen entwickelt. Man könnte bei einer gedrängten Übersicht über die großen Standpunkte im Philosophieren an ihm vorübergehen, wenn nicht gerade er früh mit Kant in Vergleich gestellt und, fast könnte man sagen, Kant mit ihm verwechselt wäre. Kant hatte sich des Mißverständnisses zu erwehren, das in seinem Gedanken eine Wiederholung der Berkeleyschen Lehre sah. Er tat es mit einer an ihm ganz ungewöhnlichen Bestimmtheit und Heftigkeit, offenbar weil trotz aller Entschiedenheit seines Leugnens die Verwechselung nahe lag, und mehr noch, weil die Sicherheit der Auffassung für seinen eigenen Gedanken nichts dringender verlangte, als daß die Verwechselung mit dem Gedanken Berkeleys unmöglich gemacht wurde. Kant hat die eigene Lehre transzendentalen Idealismus genannt. Man hat das neue und fremde Wort mit „höherem" Idealismus übersetzt. In diesem „höheren" Idealismus soll die Verwandtschaft mit Berkeley liegen. Nichts Geringeres also muß in diesen Erörterungen zur Klarheit kommen, als was unter dem Begriff des Idealismus zu verstehen sei. Sicher ist, daß Berkeley es keineswegs verdiente, wenn Kant ihn gern mit verletzender Herablassung den „guten Berkeley" nennt. Er macht Ernst mit dem Gedanken, von dem aller Empirismus und Sensualismus ausgeht, daß alles Wirkliche nur als ein Inbegriff von Vorstellungsinhalten uns bekannt und zugänglich sei. „Sein ist Vorgestelltwerden" lautet der erste jener Sätze, die er unermüdlich wiederholt. Indem er ihn unablässig und in immer neuen Wendungen einschärft, wird er der beste Lehrer zur Einführung in jene erste Selbstbesinnung des Denkens, mit der alle Erkenntnislehre beginnt. Die Wirklichkeit bedeutet also ein Ganzes geistiger Inhalte. Es gibt keine Gegebenheit eines vom Vorstellen unabhängigen Daseins. Jeder Versuch, von einem solchen zu reden, hebt sich in sich selber auf, da ein solches Dasein in dem Augenblick, in dem es ausgesprochen werden soll, Vorstellungsinhalt wird. Jede denkbare Wirklichkeit bleibt im Reiche des Gedankens

befaßt. In diesen Sätzen liegt die Grundlegung des Berkeleyschen Idealismus. Zu seiner wahren Eigentümlichkeit kommt aber sein Gedanke erst durch den gewaltigen Schluß, in den er ihn entwickelt. Er will die Grenze setzen zwischen Gedanken, die einen wirklichen Inhalt haben und demnach Bedeutung besitzen, und solchen, die eine bloße Erdichtung des in sich selbst sich verwirrenden Kopfes sind. Wahrhafte Geltung besitzen nur die Einzelvorstellungen. Nur solche werden in unserm Vorstellen unmittelbar erlebt. Dagegen macht der Kopf sich völlig willkürlich und nur aus sich selber jene Allgemeinbegriffe, durch welche er sich in seinen verhängnisvollen Irrtümern verliert. Der verhängnisvollste unter allen diesen Irrtümern liegt in der Annahme der Materie, in der Annahme einer von der geistigen verschiedenen und vom Geiste unabhängigen körperlichen Welt. Sobald wir diese Materie bestimmen wollen, löst sie sich in alle jene Eigenschaften auf, die wir sehen, hören, fühlen, schmecken, riechen oder sonst in den Empfindungen auffassen. Sie erweist sich also als ein Inbegriff geistiger Erlebnisse. Es gibt keine Materie. Alles ist Geist. Die alte Einteilung aller Wirklichkeit in die körperliche und geistige ergibt den Schluß, der aus den Ausgangspunkten des Sensualismus mit einem Mal eine reine spiritualistische Metaphysik entwickelt. Es ist das fromme Herz Berkeleys, welches sein Denken beflügelt. Er will die Seelen allein sein lassen mit ihrem Gott. Er will alle Schranken und vor allem die peinliche Schranke der Körpergebundenheit vernichten, die die Seele von ihrem Gotte trennt. Es gibt keine Wirklichkeit außer den Erlebnissen in den Vorstellungen der Geister. Aber was ist denn jene Natur, die wir als ein vom Geiste unabhängiges Dasein denken? Sie ist nichts als die Ordnung, in der Gott die aufeinander bezogenen Inhalte der Vorstellung in den Geistern hervorruft. Indem er die Inhalte in dem All der Geister einander in durchgängig bestimmter Ordnung entsprechen läßt, meinen sie sich alle bezogen auf dieselbe von ihnen unabhängige Welt, die die Natur

genannt wird. Alles Wirkliche also ist das große Gedicht Gottes, der auf der Allheit der Geister seinen einen großen Weltgedanken wie auf einer Harfe von unendlich vielen Saiten spielt. „In ihm leben, weben und sind wir", lautet der andere Satz, den, mehr noch als jenen ersten, Berkeley nicht müde wird zu wiederholen. Die Wirklichkeit ist ein All der Geister, die alle in Gott als in ihrer Einheit befaßt sind. Das Ergebnis Berkeleys stimmt mit dem des Leibniz überein. Was bei Leibniz getragen war von der ganzen Fülle und von dem ganzen Tiefsinn modernen Erkennens, fließt bei Berkeley unmittelbar aus der Innigkeit seines frommen Gemüts. Das also bedeutet der Idealismus im Denken Berkeleys. Er ist metaphysischer Spiritualismus. Er besteht in der Leugnung der körperlichen Wirklichkeit. Er läßt nur eine Art des Wirklichen, nur die geistige, gelten. Der englische Empirismus, der in seinem Wesensursprung antimetaphysisch war, bildet sich also in Berkeley selber zu einer religiösen Metaphysik fort. So unausrottbar wirkt im Denken der Trieb nach dem Ergreifen letzter unbedingter Gründe. So wenig erträgt es die Seele, sich zufrieden zu geben in Erwägungen des bloßen Denkens. Sie läßt sich das Recht nicht nehmen, sich eine Welt zu bauen, die ihr in ihrem tiefsten Sehnen Genüge tut. Sie will in ihrem Gedanken der Erkenntnis nicht nur Inhalte der Vorstellung auf den Begriff bringen. Sie will in ihm zu ihrem Gott kommen.

David Hume versteht die innere Folgerichtigkeit im Gedanken des Sensualismus, die Locke noch völlig verborgen war. Er bekennt sich Berkeley verpflichtet für den Aufweis der Selbsttäuschungen, in die der Geist durch seine allgemeinen Begriffe verfällt. Er richtet die ganze Klarheit seines unbeirrbaren Denkens auf die objektive Geltung und Bedeutung wesentlicher Grundbegriffe, mit denen wir in aller Wirklichkeitserkenntnis arbeiten. Er stellt also mit großer Klarheit die Frage nach dem Recht und der Geltung unserer Erkenntnis.

Die Begriffe, die alles Forschen gebraucht, als könne es nicht anders sein, sollen sich ausweisen und rechtfertigen. Wir sollen nicht länger befangen bleiben in den Voreingenommenheiten der überlieferten Erkenntnisgewohnheiten. Dies heißt der Wissenschaft die bequeme Dogmatik unmöglich machen und sie zur Selbstrechtfertigung zwingen. Kant begriff es, und das ist die Bedeutung seines Wortes, daß Hume ihn aus dem dogmatischen Schlummer geweckt habe.

Hier steht denn zunächst jene Unterscheidung, welche zwei Arten des Wissens einander gegenüberstellt. Es gibt eine Gewißheit dort, wo wir allein selbstgeschaffene Vorstellungen nach ihrem Gehalt auseinandersetzen und entfalten wie etwa in der Mathematik. Aber wie steht es bei der Erkenntnis des Wirklichen, das keine selbstgeschaffene Vorstellung und als solche von unserem Denken abhängig ist, sondern ein vom Denken unabhängiges Dasein, nach dem vielmehr das Denken sich zu richten hat? Wir besitzen das Wirkliche allein in unsern Vorstellungsinhalten. Wie kommt es, daß wir einen gewissen Inbegriff solcher Inhalte Wirklichkeit, Natur nennen, daß wir ihm objektive Bedeutung geben? Was gibt dem Denken ein Recht hierauf? Unmittelbare Wirklichkeitsgeltung finden wir allein in jenen Vorstellungsinhalten von besonderer Lebhaftigkeit und Eindringlichkeit, — die sich nicht weiter bestimmen noch beschreiben, sondern nur aufweisen und erleben läßt —, welche wir Eindrücke nennen. Aber die Eindrücke sind noch nicht die Wirklichkeit. Die Wirklichkeit bedeutet ein bestimmtes Geordnetsein des in Eindrücken Erlebbaren in gewissen Grundbegriffen, unter denen für alles Geschehen in der Natur der Begriff der ursächlichen Verknüpfung der wichtigste ist. Er lehrt uns, alles Geschehen in der Natur zu denken als eine unzerreißbare Verkettung gleicher Ursachen mit gleichen Wirkungen. Unser Wirklichkeitsbewußtsein ruht auf der Gewißheit der Gleichförmigkeit im Geschehen der Natur. Alles, was geschieht, fließt aus seiner Ursache mit Notwendigkeit. Von

diesem einen von Ewigkeit zu Ewigkeit geltenden Gesetze ist die Natur in all ihrem Geschehen umspannt. Sie ist nur dadurch Natur. Der Begriff der Natur wird bestimmt und gesetzt durch den Begriff der Kausalität. Er gibt sich als eine Gesetzlichkeit für alle mögliche Erfahrung aller noch kommenden Jahrmillionen. Er gibt sich also nach unserer Sprache als eine Denkgewißheit, als ein reiner Begriff, ein Begriff reinen Denkens, ein Begriff aus reiner Vernunft. Die Natur soll unter dem Gesetz des reinen Begriffs stehn. Aber wie gewaltig ist dieser Anspruch! Wie erschrickt das Denken, wenn es sich zum ersten Male bewußt wird, wie viel es in einer solchen Annahme fordert. Wie ist es möglich, daß es sich nie zuvor nach seinem Recht zu einer so weitgehenden Voraussetzung gefragt hat? Es bleibt Humes weltgeschichtliches Verdienst, daß er die Frage nach dem Recht der Wissenschaft auf ihren Kausalitätsbegriff, mit der die Skepsis in früheren Jahrhunderten wohl gelegentlich schon gespielt hatte, in ihrer ganzen Bedeutung enthüllte und damit den Anstoß zu der höchst notwendigen Selbstrechtfertigung der Wissenschaft gab.

Es folgen die Sätze, die, scheint es, unausweichbar das Denken um seine alte selbstverständliche Sicherheit bringen. Die ursächliche Verknüpfung in allem Naturgeschehen ist gewiß keine einfache Gegebenheit der Natur, denn unsere Schlüsse der ursächlichen Zusammenhänge gehen, wie etwa in der Astronomie, auf die fernste Zukunft, da die Natur uns doch höchstens zeigen kann, was ist und was war, nicht aber, was sein wird, und nichts sie zwingt, in all ihrem künftigen Gange sich an das Gesetz der Gleichförmigkeit zu binden. Die Kausalität ist aber auch kein ursprünglicher Eindruck. In keinem Vorstellungseindruck liegt, daß es notwendig wäre, von ihm zu einem andern überzugehn und die beiden notwendig miteinander zu verknüpfen. Vielmehr kann, was in der Vorstellung verschieden ist, auch voneinander getrennt gedacht werden. So wenig aber wie eine unmittelbare Gegebenheit,

so wenig ist die Kausalität eine Denknotwendigkeit. Es kommt dem Gedanken der ursächlichen Verknüpfung keine Vernunftnotwendigkeit zu. Dies ist die Stelle des Humeschen Gedankenganges, die unser erkennendes Bewußtsein bis in den Grund erschüttert. Aber seine Behauptung bleibt unwiderlegbar nach dem einzigen Grundsatz, in dem die Logik bis auf seinen Tag und seit den Tagen des Sokrates Vernunftnotwendigkeit begründet sieht, nach dem Satz des Widerspruchs. Die ursächliche Verknüpfung der Ereignisse besäße Vernunftnotwendigkeit, wenn es in sich widersprechend und daher unmöglich wäre, sich eine andere Verknüpfung zu denken, wenn demnach die Verknüpfung notwendig so sein müßte, wie sie ist. Aber dem ist durchaus nicht so. Sich alle ursächlichen Verknüpfungen aufgehoben und durch andere ersetzt zu denken bereitet nicht die geringste Schwierigkeit. Denken kann man sich alles. Humes Untersuchung kommt hier zu ihrer äußersten Schärfe. Die bisherige Logik, auf der doch alle Wissenschaft ruhen muß, ist außerstande, den Grundbegriff der Naturerkenntnis in seiner Notwendigkeit zu erweisen. Wir stehen bei der letzten Frage aller Erkenntnis, bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Denken und Sein. Besitzen gewisse Begriffe des Denkens Notwendigkeitsgeltung für das Sein?

Graben wir uns in unserm letzten Versuch, den Ursächlichkeitsgedanken in unserm Wirklichkeitsbewußtsein zu rechtfertigen, in den Ursprung der Kausalitätsvorstellung in unserer Seele hinein. Hier gehen wir eigentlich erst den Weg der englischen, der empiristischen, der psychologistischen Methode. Wir liefern ein Stück Entwicklungsgeschichte unserer Vorstellungen und bereichern die Wissenschaft um einen Abschnitt der Seelenkunde als Erfahrungswissenschaft. Es soll dann die Einsicht in die Entstehung des Begriffes zugleich die Rechtfertigung hergeben für seine Geltung im Wirklichkeitsgedanken. Die Humesche Gedankenreihe hat sich der Bildung der Menschen ungemein eindringlich eingeprägt. Sehr häufige Erfahrung hat

zwei aufeinanderfolgende Inhalte immer wieder miteinander verbunden gezeigt wie etwa die Brandungswelle und ihren Donner. Kraft der Grundgesetzlichkeit, unter der alles Vorstellungsleben steht, ist zwischen den Inhalten eine sehr feste Verknüpfung eingetreten. Sie bewirkt es, daß, sobald der erste der Inhalte in der Erfahrung wiederkehrt, er den zweiten in unserer Einbildungskraft hervorruft. Der erste hat dann die Lebendigkeit des ursprünglichen Eindrucks. Aber so zu völliger Selbstverständlichkeit gediehen ist die Verknüpfung, daß sich auch dem nur in der Einbildungskraft wieder auftauchenden zweiten Inhalt fast die gleiche Lebendigkeit wie in einer Übertragung von dem Eindruck her mitteilt. Hier wirkt also im Erlebnis eine ungemein starke Lebhaftigkeit der Erwartung. Wir würden sie am besten einen starken Glauben an die Wiederkehr der gleichen Vorstellungsverknüpfungen nennen. Es ist ein gefühlsmäßiger Glaube, ist ein Instinkt, der unsere Handlungen den Erlebnismöglichkeiten der Dinge anpaßt. Unser Wirklichkeitsbewußtsein ist gar nichts anderes als dieser erlebte, unser Gefühl und Leben instinkthaft beherrschende Glaube an die Wiederkehr immer derselben Verknüpfungen zwischen den Vorstellungen. Das Ganze einer solchen gleichbleibenden Verknüpfungsordnung nennen wir Natur oder Wirklichkeit. Wir halten jene Ordnung und halten vor allem die Grundgestalt jener Ordnung in allem Naturgeschehen, die Ursächlichkeit, für eine Notwendigkeit in den Dingen. Wir möchten sie für einen notwendig geltenden Begriff, für einen reinen Begriff nehmen, der für alle Wirklichkeit ein Gesetz ist. Aber als eine solche gegenständliche Notwendigkeit, als ein solch reiner Begriff hat sie sich nicht erweisen lassen. Sie läßt sich nur erweisen als eine Gewöhnung unsers Vorstellens, die aus unsern Erlebnissen stammt und auf unserer Erfahrung beruht. Sie besitzt keine andere Geltung als die einer Vorstellungsgewöhnung, die durch spätere Erfahrungen abgeändert werden kann. Begreiflich machen können wir nur jenes zwingende

Gefühl des Eingewöhntseins in bestimmte Vorstellungsverknüpfungen. Wir übertragen nur und noch dazu in unberechtigter Verallgemeinerung, was wir in unserm Innern erfahren, auf die äußere Welt, wenn wir das, was nur eine Nötigung in der Seele ist, für eine Notwendigkeit in den Dingen halten.

Wer sollte nicht seine Freude haben an der Feinheit und Sicherheit, mit der Hume den seelischen Hergang der Vorstellungsbildung als ein bedeutender Psychologe auseinanderlegt. Nichts könnte einleuchtender scheinen als seine Lehre. Es kann nicht einen Augenblick bezweifelt werden, daß das Wirklichkeitsbewußtsein, in dem sich unser alltägliches Leben handelnd bewegt, tatsächlich nicht nur in dieser Weise sich bildet, sondern auch wirklich in einer solchen Eingewöhntheit besteht. Hier waltet ein durch Erfahrung erworbener oder entwickelter Mechanismus der Seele, den Hume nicht eben entdeckt, aber richtig geschildert hat. Es ist ein Mechanismus der biologischen Anpassung, auf dem die Lebensmöglichkeit aller Geschöpfe beruht, die ein Vorstellungsleben besitzen. Hume bemerkt mit Recht, daß er uns mit den Tieren gemeinsam sei, und er hat Ursache, die Weisheit der Natur zu preisen, die uns hier nicht schwankenden Theorien, sondern der Sicherheit des Instinkts überantwortete. Uns leitet im Leben nicht ein Erwägen begrifflicher Zusammenhänge, sondern ein untrügliches Gefühl. Die ganze Gedankenreihe war Leibniz wohl vertraut, nur daß er von dem Alltagsbewußtsein des tätigen Lebens den Wirklichkeitsgedanken der Wissenschaft auf das bestimmteste unterschied. Freilich, wenn er diesen als einen Aufbau reiner Begriffe lehrte, so beweist die Untersuchung Humes, — und sie wird sehr bedeutend durch diesen Beweis —, daß man die reine, allgemein gültige und notwendige Geltung des Kausalitätsbegriffs bisher in Wissenschaft und Philosophie stillschweigend vorausgesetzt hat, ohne sie jemals wirklich zu erweisen. Er beweist den Dogmatismus der Wissenschaft und der Philosophie bis auf seine Tage. Er stellt mit unvergleichlicher Klarheit

und Eindringlichkeit ein Problem heraus, das durchaus gelöst werden muß.

Das Problem ist von erschreckender, umstürzender Gewalt. Denn dies ist das Humesche Ergebnis. Der Ursächlichkeitsgedanke ist nicht eine objektive Gewißheit, sondern eine subjektive Gewöhnung. Er ist nicht eine Notwendigkeit der Vernunft, sondern eine Nötigung der Einbildungskraft. Er ist nicht ein Gesetz der Dinge, sondern ein bloßer durch Erlebnisse erworbener Zwang unserer Vorstellungsweise. Dies hebt allen angenommenen Begriff der Wissenschaft auf. Denn die Wissenschaft will die Gesetze der Dinge erkennen. Sie will das Denken der Wirklichkeit sein in allgemeingültigen und notwendigen, in reinen Begriffen. Sie will nicht ein Aufzeichnen subjektiver Vorstellungsgewöhnungen, sondern will objektive Gewißheit. Vor allem wird hiernach jede Metaphysik eine Unmöglichkeit. Sie kann nie etwas anderes sein als ein Erkennen in reinen Begriffen, das die Erfahrung überschreitet, da sie als die Einheit und Allheit der Erkenntnis alles Erkennbare in der Notwendigkeit ihres Grundbegriffs umfassen will und dabei die Gottheit nicht ausnimmt, die aller Wahrnehmbarkeit entrückt ist. Nicht daß Hume allen Fortgang der Wissenschaft abschneiden möchte. Sie mag fortfahren, unter der Voraussetzung der Gleichförmigkeit im Gange der Natur ihre angeblichen Gesetze zu entwickeln. Aber Hume nimmt ihr das gute Gewissen. In philosophischer Besinnung auf ihre Gründe muß sie wissen, daß der Gedanke der Gesetzlichkeit und Gleichförmigkeit selber unbegründet und unbegründbar ist. Das Erschreckende der Tat liegt gar nicht darin, daß Hume alle Kausalerkenntnis für rein empirisch erklärt, als ruhe sie allein auf Erfahrung und könne durch kommende Erfahrung berichtigt werden. Vielmehr liegt es darin, daß er den Begriff der Empirie völlig umdeutet. Erfahrung ist nicht das objektive Denken der Dinge, sondern das subjektive Gewinnen starker Vorstellungsverknüpfungen.

Die angeblichen objektiven Gesetze sind in Wahrheit nur die bestbewährten subjektiven Gewöhnungen des Vorstellungsvollzuges. Noch einmal gilt: es ist kein anderes Problem als das der Wissenschaft selber und ihrer gegenständlichen Geltung, das Hume in seiner eindringlichen Klarheit herushämmert. Nach Jahrtausenden unabläßiger Arbeit, nach einem Jahrhundert unvergleichlicher Erfolge ist die abendländische Wissenschaft in dem Fall, ihre eigene Möglichkeit zur Frage zu stellen. Sie steht wie vor dem ersten Beginn. Sie verliert den Kindersinn des genialen Wagens und soll den Weg mit Bewußtsein gehen, den sie bisher in naivem Selbstvertrauen ging.

Zwar berührt es bei näherer Erwägung seltsam, daß Hume das eigene Ergebnis in demselben Augenblick, in dem er es in Worten befestigt, durch die Tat aufhebt. Denn er setzt ja selber ein Stück objektiver Wirklichkeit auseinander, nämlich die Wirklichkeit der Seele. Er weist die Seele auf als beherrscht durch allgemeine Gesetze. Diese Gesetze aber sind alle Kausalgesetze. In dem feinen Meisterstück von Wissenschaft also, das er selber liefert, nimmt er es als zugestanden hin, daß Erkennen nichts anderes bedeutet, als einen Ursachszusammenhang des Geschehens nach seinen allgemeinen Gesetzen zu ergreifen. So lehrt er, häufiges Erleben bewirkt die Verknüpfung der Vorstellungen, feste Verknüpfung bewirkt die lebhafte Erwartung, lebhafte Erwartung bewirkt den Glauben, das Gefühl, den Instinkt. Lauter allgemeine Gesetzlichkeiten der Ursächlichkeit. Die Untersuchung, die in ihrem Ergebnis dem Kausalgesetz die objektive Geltung bestreitet, setzt selber in ihrer Führung die objektive Geltung des Kausalgesetzes durchweg voraus und leistet nur durch diese Voraussetzung die Erklärung, die sie gibt. Um selber möglich zu sein, muß sie den Begriff als gerechtfertigt voraussetzen, den sie als ungerechtfertigt zu erweisen meint.

Deswegen bleibt es freilich doch dabei, daß ihm bisher die

Rechtfertigung fehlt. Es bleibt dabei, daß die Rechtfertigung für ihn gefunden werden muß, um der Wissenschaft das gute Gewissen wiederzugeben, daß das Gelingen oder Mißlingen der Rechtfertigung über die Möglichkeit der Wissenschaft und über die Möglichkeit der Metaphysik entscheidet. Der wissenschaftliche Geist hat nie vor einer dringenderen Frage gestanden. Je mehr sie aber in ihm brennt, um so mehr drängt sich ihm eine weitere Erwägung auf, — daß nämlich bei dem Verfahren Humes ein anderes Ergebnis als das, in dem er sich festrannte, gar nicht herauskommen kann. Er geht im echten und folgerechten Geist des englischen Empirismus den Weg der psychologischen Entwicklungsgeschichte. Indem er den Ursächlichkeitsbegriff nach seiner Entstehung in der Seele belauscht, möchte er dadurch zugleich die Frage nach dem Sinn seiner objektiven Geltung entscheiden. Er setzt also die ganze Untersuchung von vornherein an als die Geschichte vom Erwerb eines subjektiven Vorstellungsbesitzes. Er fragt: wie kommt subjektiv unsere Kausalvorstellung zustande? Wie sollte bei dieser Untersuchungsweise etwas anderes jemals herauskommen können, als was die Kausalvorstellung subjektiv ist und bedeutet? Wie wäre es möglich, daß dabei der Kreis subjektiver Erlebnisse plötzlich durchbrochen würde? Wie könnte eine vom Subjekt unabhängige objektive Geltung und Gewißheit mit einem Male herausspringen? Die Fragestellung Humes schließt die Möglichkeit des Hinübertritts in das Reich des objektiv Geltenden aus. Er wollte — freilich erst in der Verzweiflung über den Fehlschlag der andern versuchten Möglichkeiten — ja nur wissen: wie kommst du zu deinen Kausalvorstellungen in deiner Seele? was bedeuten sie als deine Erlebnisse? und er sollte mit einem Male etwas anderes erfahren, als was sie als Erlebnisse des Subjekts bedeuten? Der englische Empirismus erweist sich in seiner Unmöglichkeit für die Lösung der Frage nach der objektiven Geltung der Erkenntnis. Er hebt sich in Hume selber auf als ein Versuch, der für die Bestimmung

des Wahrheitswertes in unserer Erkenntnis tauglich wäre. Das aber ist in seiner ganzen Untersuchung wahrhaftig das allerwichtigste Ergebnis, zu dem Hume uns — wider Willen! — bringt. Wir lernen hier Entscheidendes über die Notwendigkeiten der Methode, in der allein jene Grundfrage von der Möglichkeit der Wissenschaft selber lösbar würde, und wenn dies Entscheidende zunächst auch nur eine Verneinung ist. Die Ableitung der objektiven Gewißheiten in der Wissenschaft kann, wenn sie überhaupt möglich ist, jedenfalls nicht gelingen auf dem Wege der psychologischen Methode. Humes Versagen lehrt vor allem dies: er hat die Methode für die Ableitung der objektiven Gewißheiten nicht gefunden. Freilich zeigt er zugleich, daß auch die Wissenschaft sie bisher nicht gefunden hat: die Selbstrechtfertigung ihrer tragenden Begriffe nach rechter zulänglicher Methode ist in der Wissenschaft bisher nicht gelungen. Sie ist bisher nicht versucht. Indem die Wissenschaft mit der Frage nach ihrer eigenen Möglichkeit hier in ihre Grundfrage hineingedrängt wird, ruft sie dadurch zugleich nach dem Genius, der den Weg der Methode, den bis dahin unentdeckten, finde und bahne. Leicht wird seine Aufgabe nicht sein. Denn das hat Hume unwiderleglich bewiesen: die alte Logik, wie sie seit Aristoteles, eigentlich seit Sokrates, unverändert geblieben, ist mit ihren Grundsätzen, die auf dem Satz des Widerspruchs ruhen, nicht imstande, für die Grundbegriffe unserer Wirklichkeitserkenntnis die Geltung der Notwendigkeit zu erweisen. Also scheint es um nichts Geringeres als um die Schöpfung einer neuen Logik zu tun. Der Gedanke der Wissenschaft selber wäre demnach in seinem Grunde neu zu gestalten. Wie die Jahrhunderte seit Sokrates in ihrer Logik eine Einheit bilden, so gälte es hier mit einer neuen Logik einen neuen Beginn und ein neues Weltalter des wissenschaftlichen Geistes. Auch scheint der wesentliche Gedanke auf dem Dunkel der Humeschen Schwierigkeiten sich bereits abzuzeichnen. Denn auch in dieser Hinsicht scheint Hume Unwidersprechliches zu sagen,

daß Gewißheit unserm Erkennen nur dort beschieden sei, wo der Verstand, wie z. B. in der Mathematik, selbstgeschaffene Begriffe nach ihrem Bedeutungsinhalt entfaltet. Also scheint keine andere Rettung für die Möglichkeit einer allgemeingültigen Wirklichkeitserkenntnis als diese, daß der Wirklichkeitsgedanke selber in seinen Grundbegriffen als eine eigene Schöpfung des Verstandes erwiesen werde. Wir müßten zeigen können, daß der Verstand auch im Wirklichkeitserkennen nur selbstgeschaffene Begriffe entfalte, daß der Gedanke Wirklichkeit oder Natur selber eine Schöpfung des Verstandes sei, daß der Verstand in seinen Begriffen der Natur ihre Grundgesetzlichkeiten vorschreibe. So und nur so ließe sich begreifen, daß reine Begriffe des Verstandes die Geltung der Notwendigkeit in allem Denken des Wirklichen besitzen. Aber freilich — jene Annahme scheint beim ersten Hören der helle Wahnsinn zu sein. Es scheint nur allzu gewiß, daß im Wirklichkeitserkennen sich unsere Begriffe nach den Dingen zu richten haben, nicht aber die Dinge sich nach unsern Begriffen richten. Dennoch — wie dem Wirklichkeitserkennen Notwendigkeit zukommen sollte, ohne daß der Begriff aus sich und den eigenen Tiefen hier Erkenntnis stiftet und in sich selber die Gewißheit der Erkenntnisgeltung trägt, das ist nicht einzusehen. Die Frage liegt entweder verzweifelt oder in einer bisher nicht gesehenen Tiefe und Einfachheit. Um so mehr würde sie nach dem Genius rufen, dessen Werke durch Einfachheit gekennzeichnet sind. Auch die Tat des Kopernikus, mit der Kant die eigene Tat verglich, ist ja ein wahres Ei des Kolumbus. — —

In diese weltgeschichtliche Lage der Philosophie und der Wissenschaft trat Kant hinein. Zur Entscheidung steht die Möglichkeit von Wissenschaft und Metaphysik in der Geltung ihrer Grundbegriffe. Das bedeutet ein Problem, für dessen Lösung, wenn sie überhaupt möglich sein soll, die Methode erst zu finden ist. Kant findet diese Methode und nennt sie die kritische oder die transzendentale. Er gibt durch sie der

Wissenschaft und Metaphysik die Begründung, von der Hume erwiesen zu haben glaubt, daß sie ihnen fehle und fehlen müsse. Er rettet die Möglichkeit von Wissenschaft und auch von Metaphysik in ihrem rechten Sinne. Er rettet damit die Möglichkeit der Erkenntnis. Daß er die entscheidende Frage dort erblickt und in ihrer ganzen Tiefe und Tragweite ergreift, wo sie liegt, darin beweist sich der Genius. Er sieht sie, wie die Weltgeschichte des Philosophierens sie in der Durchkreuzung, im Kreuzungspunkte der beiden Grundrichtungen in der neueren Philosophie herausgetrieben hat. Dort steht die Metaphysik und fußt auf dem Gedanken der Erkennbarkeit der Welt in reinem Denken, aus reiner Vernunft, in reinen Begriffen. Hier behauptet und erweist scheinbar der Empirismus, daß es keine Möglichkeit der Erkenntnis in reinen Begriffen gibt. Hat er recht, so bricht die Metaphysik in sich selbst zusammen. Denn auf die letzten und unbedingten Gewißheiten gerichtet kann sie sich nie begnügen bei Begriffen, wie die Erfahrung sie an die Hand gibt und spätere Erfahrung sie abändern mag. Aber auch der Erfahrungswissenschaft wird ihr Grund entzogen, wenn ihre tragenden Begriffe, wie z. B. der der Ursächlichkeit, nicht länger objektive Gewißheiten sind, sondern nur Gewöhnungen des Vorstellens, aus der Anpassung an den Verlauf der Vorstellungsinhalte stammend, die nur gelten, solange die erworbene Gewohnheit nicht in neuen Gewohnheiten sich ersetzt. Die Bedeutung der Kantischen Fragestellung liegt darin, daß er in jener Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis in reinen Begriffen die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt aufdeckt. Solange Erkenntnis ein Denken in Begriffen von objektiver Gewißheit bedeuten will, solange gibt es wahre Erkenntnis nur durch reine Begriffe. Denn reine Begriffe heißen die Begriffe, die in sich und als gedachte Gewißheit bei sich führen. Die Reinheit des Begriffs bezeichnet nichts anderes als seine Denkgewißheit. Erkennen ist Denken der Wirklichkeit in der Gewißheit, d. h. in der Notwendigkeit

und Allgemeingültigkeit der Begriffe. So viel besagt der Titel des großen Buches „Kritik der reinen Vernunft", der schon als Name dem heutigen Leser nicht ohne Vermittlung verständlich ist. Es handelt sich um die kritische Erörterung der Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis in reinen Begriffen. Diese Erörterung entscheidet in sich selbst die Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt. Die Metaphysik muß dogmatisch heißen, insofern sie mit ihren Grundbegriffen arbeitet, ohne sie vor der Vernunft gerechtfertigt zu haben. Sie entfaltet lehrend ihre großen Dogmensysteme in einem Zutraun auf die Grundbegriffe, das ebenso unerschütterlich scheint, wie es unbegründet ist. Aber seltsamerweise stellt sich auch der Empirismus, der als Kritik der Erkenntnis ansetzt, in seinem Verfahren als dogmatisch heraus, da er in seiner psychologischen Untersuchung für die Seele die Ursachsgesetzlichkeit als gegeben voraussetzt, die gerade in Frage steht. Dogmatisch ist jede Untersuchung und Lehre, die mit Begriffen arbeitet, welche sie als gegeben voraussetzt und annimmt. Jede Gedankenreihe, die einen Inhalt als Gegebenheit hinnimmt, ohne ihn im Zusammenhang der Erkenntnis abgeleitet und begründet zu haben, gehört in die Dogmatik. So heißt es denn bei Kant zum ersten Male mit völligem Bewußtsein: die Erkenntnis in sich selbst kritisch gründen und in ihren tragenden Begriffen rechtfertigen. Die Ratlosigkeit, die aus der Durchkreuzung von dogmatischer Metaphysik und Empirismus hervorgeht, treibt die Vernunft notwendig weiter in die Kritik der Erkenntnis. Sie geht aus der Durchkreuzung der beiden weltgeschichtlichen Richtungen des Philosophierens als die neue Problemstellung der Philosophie hervor. Sie verlangt, daß aller Dogmatismus aufhöre und sich in Kritizismus löse. Das Ganze der Kantischen Tat liegt in seiner Schöpfung der kritischen Methode.

Es ist das nie abzustreitende Verdienst Humes, Kant so eindringlich unmittelbar vor das Grundproblem der Erkenntnis gestellt zu haben, welches sich dann, indem es zu Ende

gedacht wird, als das Grundproblem der Philosophie erweist. Es ist das Problem, in dem Philosophie als eine eigene Wissenschaft erst wahrhaft entspringt. Welches sind die allgemeinen Grundbegriffe, auf denen der Gedanke der Wirklichkeit, der Natur beruht? welcher Art ist ihre Geltung? haben sie notwendige und allgemeine Gültigkeit und dürfen in diesem ganz bestimmten Sinne reine Begriffe heißen? bedeuten sie, was dasselbe besagt, objektive Gewißheit? Die Erörterung dieser Fragen bildet die Philosophie der Erfahrungswissenschaft. Kant leitet jene Grundbegriffe des Naturgedankens ab und nennt sie Kategorien. Er erweist sie in ihrer allgemeinen und notwendigen Geltung, er erweist sie als objektive Gewißheiten. Er rettet und bestimmt den Begriff der Objektivität oder, was dasselbe sagt, der Gegenständlichkeit in der Wissenschaft. Bei Hume reißt eine tiefe Kluft Wissenschaft und Philosophie auseinander. Die Wissenschaft muß fortfahren, die Gesetze der Dinge zu suchen. Die Philosophie erklärt, daß die Begriffe, in denen sie diese ausspricht, die gegenständliche Geltung als von Gesetzen der Dinge nicht besitzen. Kant stellt die Einheit von Wissenschaft und Philosophie wieder her und stiftet damit die Einheit der Erkenntnis: er erweist in der philosophischen Untersuchung die Begriffsrichtungen der Wissenschaft als gegenständliche Notwendigkeiten. Aber sein eigentliches Absinnen geht auf die Metaphysik. Es handelt sich um die Erkenntnis der Gegenständlichkeiten, die über die Erfahrung hinausliegen, in reinen Begriffen. Wir stellen die Frage nach dem Ganzen der Welt, welches kein Begriff der Erfahrung aufweist, sondern nur das reine Denken ergreifen könnte. Denn wir suchen die Einheit und Allheit der Erkenntnis. Wir fragen nach der Möglichkeit und dem Sinn der Freiheit in den menschlichen Handlungen, da doch Erfahrung uns überall nur bedingtes Geschehen in der Notwendigkeit der Natur zeigt. Wir forschen nach dem letzten Wesen der Seele, das nur der reinen Vernunft zugänglich sein kann. Denn die Erfahrung zeigt uns

nur die Erscheinungen des seelischen Geschehens und ihre Gesetzlichkeiten. Wir suchen Beweise für das Dasein Gottes, der nun vollends, über jeden Begriff der Erfahrung hinausliegend, nur durch die reine Vernunft zu ergreifen wäre. Die Fragen nach der Welt, nach der Freiheit, nach der Seele, nach Gott bilden die wesenhaften Fragen der Weltanschauung, die höchsten Anliegen der erkennenden Vernunft. Gibt es von ihnen ein Erkennen in gegenständlich gewissen, notwendig und allgemein geltenden Begriffen? Kants kritische Untersuchung verneint es. Er hebt die Möglichkeit einer Verstandesmetaphysik auf, die eine Art von überempirischer Erfahrungswissenschaft wäre. Jene großen Probleme der Weltanschauung werden damit erst auf ihren eigenen Boden gestellt. Die Erfahrungswissenschaft wird durch Kant in ihrem eigentlichen Sinn begründet, die Metaphysik aber in ihrem Begriff umgeprägt. Dem wissenschaftlichen Wege der Menschheit wird die sichere Leitung gewonnen. Damit erweitert sich die Wissenschaft selber um das neue Gebiet der Philosophie. Wissenschaft ist Erkenntnis der Dinge, der Wirklichkeit. Philosophie ist Erkenntnis der Wissenschaft. Wissenschaftslehre wäre in der Tat ihr bezeichnender Name. Es ist der Begriff der Erkenntnis selber, der damit die entscheidende Aufklärung erhält. Der Sinn des Erkennens wird herausgearbeitet und festgelegt. Was bedeutet Erkenntnis im Sinne des Wissens um die Natur? Vielmehr aber wird die Frage in ihrem vollen Umfang gestellt — für das Ganze der Vernunftinhalte — und bedeutet in dieser Verallgemeinerung wirklich die Gesamtheit der philosophischen Arbeit. Was bedeutet Erkenntnis im Theoretischen, Sittlichen, Künstlerischen, Religiösen? In dieser Fragestellung besteht die erkenntnistheoretische, die transzendentale, die kritische Methode. Philosophie wird geschaffen als die Wissenschaft, die in dieser kritischen Methode sich vollzieht. Sie besagt die Auflösung alles Dogmatismus. Man kann sagen, daß es durch diese Kantische Tat und Wendung möglich geworden ist,

den philosophischen Sinn und die philosophische Begabung in eindeutiger Klarheit zu bestimmen. Die philosophische Anlage beweist sich darin, daß sie diese Problemstellung begreift und damit aus jedem dogmatischen Bann des naiven Realismus heraustritt. Dem naiven Realismus gilt das Wirkliche in seinen tragenden Begriffen für eine Gegebenheit. Hume hat unwiderleglich bewiesen, daß diese naiv-realistische Meinung eine dogmatische Befangenheit ist. Kant arbeitet die volle Problematik des Wirklichkeitsgedankens heraus. Nichts gilt als Gegebenheit. Jeder Inhalt des Denkens muß sich vor der Vernunft in seinen Begriffsgrundlagen als Notwendigkeit und Geltung und damit in seinem Sinn erweisen. Jeder Inhalt ist für die Vernunft ein Problem, das der Lösung harrt. Dies ist die Auflösung alles Dogmatismus in Kritizismus. Wer diese Problematik alles Wirklichen im Grunde seiner tragenden Begriffe nicht verstehen kann, ist eine unphilosophische Seele. Wen diese Problematik in ihrem vollen Umfang ergreift, der ist ein philosophischer Kopf. Der philosophische Geist kennzeichnet sich im Durchbruch aus dem Dogmatismus in Kritizismus. Es ist durchaus nicht erforderlich, daß jeder Mensch ein Philosoph sei. Man kann ein trefflicher Mensch, man kann ein vorzüglicher Forscher und sogar ein trefflicher Forscher an philosophischen Stoffen sein, ohne gerade Philosoph zu sein. Man kann sogar die unphilosophische Behandlung philosophischer Stoffe für die einzig wissenschaftliche erklären. Denn das Leben des Geistes ist reich an Komödie.

Es ist nötig einzusehen, daß in der Kantischen Wendung des Problems eine völlige Umkehr der bis dahin üblichen philosophischen Betrachtungsweise eintritt. Ausgangspunkt und einzige Frage wird die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis, die Frage nach den Notwendigkeiten im Erkennen. Nicht nach dem Kern der Welt wird gefragt wie in aller voraufgehenden Metaphysik, sondern nach der letzten Notwendigkeit im Erkennen. Alle große Philosophie der Vergangenheit

ist Metaphysik gewesen. Jetzt wird die Philosophie Kritik. Bis da schien es selbstverständlich, daß das Erkennen von den Dingen zu den Begriffen gehe. Jetzt soll versucht werden, ob nicht im Begriff Notwendigkeiten aufzuweisen sind, die als Gesetzlichkeiten für die Dinge gelten. Die philosophische Einsicht ging bis da von der Welt zum Gedanken, jetzt soll sie vom Gedanken zur Welt gehen. Es tritt die so einfache wie grundlegende Besinnung ein, daß ja doch jenes Weltbild, das die Metaphysik errichten will, unter allen Umständen Gedanke ist und nie etwas anderes als Gedanke sein kann. Nicht die Natur als eine vermeintlich außergeistige Wirklichkeit ist der Gegenstand unseres Forschens. Sondern der Naturgedanke, wie er in unserer Vorstellung lebt, soll in seinen gegenständlichen Notwendigkeiten bestimmt werden. Ebenso liegt es in allen Gebieten, denen menschliche Untersuchung nahen mag. Es ist der Geschichtsgedanke, es ist der Sittlichkeitsgedanke, der Schönheitsgedanke, der Gottesgedanke, der den Gegenstand der Philosophie ausmacht. Wie gehaltvoll, wie hoch, wie heilig wir die in jenen Namen gedachten Wirklichkeiten schätzen und ansetzen mögen, nur in der Gestalt des Gedankens, den wir von ihnen bilden, können sie Gegenstand der Forschung sein. Soweit ins Übermenschliche der Gehalt jener Wirklichkeiten sich strecken mag, sie alle umspannt als der Rahmen, in dem allein wir sie erblicken können, der Gedanke. Es gibt für sie alle keine Möglichkeit für den Menschen zu sein als in der Gestalt seines Gedankens. Es ist daher höchstens zu verwundern, daß das Nachdenken nicht längst in dieser ihrer allgemeinsten Bestimmtheit und Bedingtheit den Ausgangspunkt der Philosophie gesehen hat. Wenn der Gedanke doch die allgemeine Gestalt alles Daseins für den Menschen ist, so frage man nach jenen inneren Notwendigkeiten des Gedankens, die den Gedanken Natur, den Gedanken Sittlichkeit, Gott, Schönheit bilden und ausmachen. Man baue vom Gedanken aus die innere Grundgesetzlichkeit der Welt, so wie man bis da von der Welt her

den Gedanken gebaut hat. Man darf gewiß sein, hier das zu ergreifen, was das faustische Bemühen der großen Philosophen so oft und immer vergeblich gesucht hat, den letzten Quellpunkt und Ursprung der Natur. Dies ist die kopernikanische Wendung in der Philosophie, die Kant nach seinem eigenen Bewußtsein vollzog. Dies ist das Versprechen, das er bringt, um die Schwierigkeiten der Philosophie zu lösen und ihre Zweifel zu beruhigen. Der Gedanke der Erkenntnis soll sich rechtfertigen in sich selber und aus sich selber. So werden wir denn endlich auf dem sicheren Boden der gewissen Erkenntnis stehen. Alle philosophischen Ansätze, das will sagen: alle Gedankenansätze, die grundlegend sind für unser Denken der Dinge und für dies Denken in allen seinen möglichen Inhalten, sollen abgeleitet werden aus den Notwendigkeiten des Erkenntnisgedankens.

Aber hier erhebt sich nun erst die ganze Frage. Wie finden wir das Verfahren für diese Ableitung der gedanklichen Notwendigkeiten? Das ganze Gelingen hängt an der Sicherheit und Möglichkeit einer Methode für die Forschung, die uns vorschwebt. Kants kritische Methode steht zur Erörterung. Sie ist das Ganze seiner Tat. Sie ist seine wahrhaftige Schöpfung. Er wird der Neuschöpfer der Philosophie durch die Entdeckung der philosophischen Methode, jener Methode, die die kritische, die transzendentale heißt. Es genügt nicht länger, sie in ihrem allgemeinen Gedanken auszusprechen. Wir müssen sie gegen die früheren Methoden abheben und sie in ihrem Ausgangspunkt und in ihrer Arbeitsweise bestimmen. Das Verneinende ist mit einem Worte leicht gesagt. Die Methode ist weder metaphysisch noch psychologisch. Sie hebt sich also als ein Neues von den beiden weltgeschichtlichen Hauptrichtungen des Philosophierens ab. Sie ist nicht metaphysisch. Das besagt: sie sucht nicht einen Gedanken anzusetzen, der wie etwa die Entelechie des Aristoteles oder die Monade des Leibniz den Kern des Alls ergreift und aus ihm die Gesamtheit der Erscheinungen

im All verständlich macht. Gerade die Möglichkeit eines solchen Tuns steht ja in Frage. Sie ist aber auch nicht psychologisch: sie sucht nicht aus der seelischen Entstehungsgeschichte unserer Wirklichkeitsbegriffe ihre Geltung abzuleiten und zu bestimmen. Dies Verfahren hat sich als unmöglich und in sich widersprechend erwiesen. Die psychologische Methode ergab gerade die Undenkbarkeit von Notwendigkeiten im Wirklichkeitserkennen. Es bedeutet Kants rettende Tat, daß er den fruchtlosen Weg der Psychologie entschlossen verließ. Aber wie seltsam gestaltet sich, schon so betrachtet, seine Lage, daß er in Abkehr von der gesamten weltgeschichtlichen Arbeit der Philosophie hinausschreitet in eine nie erforschte Leere, „ins Unbetretne, nie zu Betretende". Denn wirklich so liegt es. Das Bejahende an seiner Leistung verlangt einen völlig neuen schöpferischen Gedanken. In ihm als dem fruchtbarsten Keim liegt beschlossen das Ganze der Kantischen Schöpfertat. Sie ist wirklich so einfach wie fruchtbar. Sie erscheint eine Selbstverständlichkeit und erschließt eine Welt der Wunder. Kant tut ein Einziges. Er vergegenwärtigt die allgemeine Aufgabe der Erkenntnis. Wodurch unterscheidet sich der Gedanke der Erkenntnis von dem bloßen Spiel der Vorstellungen, wie sie im Fluß der persönlichen und zufälligen Erfahrungen uns durch die Seele gehen? Darin liegt der Unterschied, daß der Erkenntnisgedanke im Gegensatz zum Zufälligen ein Notwendiges, im Gegensatz zum bloßen Erlebnis des Einzelnen ein Allgemeines bedeutet. Er besagt einen Vorstellungsinhalt von notwendiger und allgemeiner Geltung. Aber diese Bestimmung genügt noch nicht. Worin liegt die Allgemeingültigkeit begründet? Darin, daß im Gedanken der Erkenntnis ein Gegenstand gedacht wird. Wir denken in ihm die große Wirklichkeit, die für alles mögliche Denken denselben Denkinhalt bedeutet, und die als derselbe Inhalt für jedes mögliche Denken uns gegenständlich gegenübersteht. Alle Erkenntnis ist auf diese große Dieselbigkeit und Gegenständlichkeit des Daseins bezogen. Erkennen bedeutet

gegenständliches Denken. Es ist eine Wunderlichkeit der Menschen, daß sie derartige Sachverhalte und Fragen von allgemeinster Bedeutung besser verstehen, wenn man sie in die nun einmal angenommenen fremden Worte kleidet. Wir bequemen uns dieser Wunderlichkeit, wenn wir sagen: Erkenntnis besteht aus den Gedanken von objektiver Geltung, Gedanken also, die, über das zufällige Subjekt hinausgreifend, für jedes Denken Gültigkeit besitzen, die, auch wenn sie von keinem Subjekt gedacht würden, ihre Gültigkeit behalten würden, weil sie im Objekt begründet sind. Diese Annahme einer dem Denken gegenüberstehenden objektiven, gegenständlichen Welt bildet die Voraussetzung jeder Möglichkeit einer Erkenntnis. Erkenntnis besteht im Inbegriff der Gedanken von objektiver, gegenständlicher Bedeutung.

Warum hat man nicht längst in dieser allgemeinsten und einfachsten Begriffsbestimmung der Erkenntnis die Möglichkeit erschaut, ihre Grundbegriffe abzuleiten? Es ist die Tat des Genius, daß er diese nie erkannte Möglichkeit erblickt. Denn demnach gibt es Begriffe, in denen notwendig jeder Wirklichkeitsgedanke sich bewegen muß. Es gibt Begriffe, in deren Gestalt er allein auftreten kann. Sie würden also allem Wirklichkeitserkennen notwendig zugrunde liegen. Sie wären seine Gründe, die man bis dahin stets vergeblich gesucht hat. Es wären Gedanken, unter denen notwendig alle Wirklichkeit steht, weil sie allein in der Gestalt dieser Gedanken gedacht werden kann. Hier würde dann dasjenige wahr, was, als wir es zuerst als Ziel aufstellten, uns fast wie eine wahnsinnige Anmaßung des Verstandes erschien. Hier wären Begriffe, die als Notwendigkeiten im Denken allgemeine Gesetzlichkeiten für die Wirklichkeit bedeuteten. Denn alles Wirkliche wird nur in diesen Notwendigkeiten und Gesetzlichkeiten ein möglicher Gedanke im Wirklichkeitsgedanken, ein möglicher Gedanke im Erkennen. Aber welche Begriffe sind denn das, die, indem sie die Erkenntnis begründen, zugleich die letzten Ge-

setzlichkeiten der Dinge sind? Welche Begriffe lösen jenes dunkle Rätsel, das fast als eine Undenkbarkeit erschien, und sind, im Erkennen gedacht, sogleich auch Notwendigkeiten, Gewißheiten von den Dingen, erfüllen also als in sich denkgewiß den vollen Sinn der reinen Begriffe? Es sind diejenigen Begriffe, die den Gedanken der Gegenständlichkeit selber bilden. Was ist jene Einheit des Gegenstandes, als die wir die Wirklichkeit, das Objekt der Erkenntnis denken? Es erwächst die Aufgabe, die Gegenständlichkeit zu denken, nicht in der Gestalt besonderer Gegenstände, wie alle Wissenschaften in Physik, Chemie, Biologie, Geschichte sie behandeln, sondern in ihrer allgemeinen Gestalt, laßt uns sagen: als Gegenstand überhaupt, als der er in jeder besonderen Gestalt von Gegenständlichkeit steckt und ihr zugrunde liegt. Sicherlich ist diese allgemeine Gestalt des Gegenstandes überhaupt in jedem besonderen Gegenstandsgedanken als seine Grundlage, seine Vorform, seine Bedingung, als Bedingung seiner Möglichkeit vorausgesetzt. Die Begriffe, die diesen Gedanken des Gegenstandes überhaupt bilden, sind demnach als allgemeine Bedingungen jedes Gegenstandsgedankens Bedingungen der Möglichkeit jeder Erkenntnis. So gewiß Erkenntnis ist, und wäre sie nur als eine allgemeine Aufgabe, so gewiß gelten als Gründe und Notwendigkeit in aller Erkenntnis jene Begriffe, die die allgemeinen Bedingungen ihrer Möglichkeit sind. Wie aber werden wir sie zur Ableitung bringen? Indem wir den Gedanken „Gegenständlichkeit überhaupt" zerlegen in die Begriffe, die ihn aufbaun, ihn bilden und gründen. Die Methode also hat mit Psychologie nicht das Geringste zu tun. Es ist eine Methode der begrifflichen Zerlegung. Jener Gedanke, der der Inhalt aller Erkenntnis ist, wird in die ihn bildenden Begriffe zerlegt. Diese Begriffe sind dann die Bedingungen der Möglichkeit aller Gegenständlichkeit, also sind sie Notwendigkeiten in aller Gegenständlichkeit und für alle Gegenständlichkeit. Sie sind die Notwendigkeiten des Gegen-

ſtandsdenkens überhaupt, die Notwendigkeiten des Objektgedankens überhaupt. Der Gedanke der Erkenntnis wird in die Begriffe zerlegt, die ihm Inhalt und Sinn geben. So bemächtigt ſich der Gedanke der Erkenntnis ſeiner eigenen Bedingungen und Notwendigkeiten. Er begründet ſich aus ſich ſelber in ſeiner eigenen Notwendigkeit. Er findet ſeine innerſten Kerngewißheiten, an die man in der Metaphyſik nicht mehr glaubt, und deren Möglichkeit der Empirismus leugnet. Es iſt als eine neue Erkenntnislehre eine neue Logik. Es iſt als Zerlegung die Auflöſung eines Begriffs in ſeine bildenden Teilbegriffe. Um uns alſo abermals jener Wunderlichkeit der Vorliebe für die fremden Worte zu bequemen, ſo wäre zu ſagen: die Methode, die weder metaphyſiſch noch pſychologiſch iſt, iſt eine logiſch-analytiſche Methode.

Wenn dieſe Methode von Kant die kritiſche genannt wird, ſo begreift man Sinn und Aufgabe der Kritik. Die Selbſtrechtfertigung aller Erkenntnis ſteht in Frage. Das ganze Licht der Aufmerkſamkeit fällt auf die Begriffe, mit denen die Vernunft arbeitet. Gefragt wird nach dem Wahrheitswert, den ſie beſitzen. Führen ſie in ſich die Notwendigkeit der gegenſtändlichen Geltung? Das Erkennen iſt es, welches den Menſchen zum Menſchen macht. Es ſteht alſo die letzte Frage des Menſchenwertes zur Erörterung. Zunächſt freilich richtet ſie ſich auf die Wiſſenſchaft im Sinne des Wirklichkeitserkennens. Die Wiſſenſchaft aber wird im vollen Umfang ihres Begriffs genommen, ſo wie ihre Weltgeſchichte ihn herausgearbeitet hat. Es ergibt ſich als Erſtes eine Unterſuchung, die auf die Grundlagen im Ganzen alles Wiſſens geht. Das letzte Ziel, auf das ſie hingewendet iſt, bleibt die Möglichkeit der Metaphyſik. Sie bleibt es nicht nur um der geſchichtlichen Zuſammenhänge willen, weil doch alles Erkennen ſich immer wieder zuſammengefaßt hat in den großen Syſtemen der Philoſophie, die bisher immer Syſteme der Metaphyſik geweſen. Schon ſo betrachtet ſtünde ja in einer ſolchen Unterſuchung das abſchließende

Ganze der Wirklichkeitserkenntnis zur Erörterung und sollte in den Gründen seiner Möglichkeit ergriffen werden. Vielmehr treibt die tiefste innere sachliche Notwendigkeit den kritischen Gedanken auf die Kritik der Metaphysik hinaus. Denn Erkenntnis im Ernst und in der Tiefe ihres Sinns muß immer ein Metaphysisches sein. Sie will in letzten Begriffsgewißheiten den Schlüssel zur gegenständlichen Welt finden. Sie ruht also und muß ruhen auf reinen Begriffen. Sie muß notwendig jeden Erkenntnisinhalt im Ganzen der Erkenntnis nach seinem Ort und seiner Bedeutung denken. Das Ganze der Erkenntnis bedeutet demnach stets den leitenden Gedanken, auf den sie in jeder Weise sich bezogen weiß. Diese Ganzheit der Erkenntnis wird nur möglich durch reine Begriffe oder, wie wir die reinen Begriffe zusammenfassend nennen, durch reine Vernunft. Kritik der reinen Vernunft und Kritik der Möglichkeit einer Metaphysik bedeutet also im Grunde ganz dasselbe. Es kommt hinzu, daß es die wahren Lebensfragen des Geistes sind, die in der Metaphysik ihre Befriedigung suchen. Was ist das Wesen der Seele? Ist sie kraft ihres Wesens unzerstörbar, unsterblich? Gibt es eine menschliche Freiheit? Gibt es einen Gott und läßt er sich denkend erweisen? In allen solchen Fragen sucht das Denken den Kreis der bedingten Erscheinungen, wie ihn die Erfahrung zeigt, zu verlassen und sich ins Unbedingte zu erheben. Denn das Ganze der Welt müßte als die Ganzheit der Bedingtheiten unbedingt sein. Das Wesen, das unzerstörbar dauerte, wäre den Bedingtheiten des Werdens in der Erfahrung entnommen. Die Freiheit bedeutet einen unbedingten Anfang der Handlung aus sich selber. Gott ist das unbedingte Wesen. In der Erhebung zum Unbedingten liegt der Friede des Geistes. Diese Erhebung ins Unbedingte bedeutet die Erhebung über das Physische ins Metaphysische. Wer kann leben, ohne in diesen Fragen die Beruhigung zu finden? Es gibt ein rechtes Menschenleben allein in der metaphysischen Gewißheit. Wenn Kant

diese Frage zum erstenmal in voller Bewußtheit stellt, so stellt er die Entscheidungsfrage für alles Menschenleben.

Man erkennt hiernach die Tragweite für Wissenschaft und Kultur, die in der Kantischen Problemstellung liegt. Wenn die Metaphysik für Wissenschaft und Leben so viel bedeutet, so besagt es einen großen Abschnitt in der Geschichte der Vernunft, daß das Wesenhafte in der metaphysischen Erkenntnis hier zum ersten Male bestimmt herausgestellt und nach seiner Möglichkeit zum Gegenstande der Kritik gemacht wird. Über die Möglichkeit der Metaphysik wird entschieden mit der Möglichkeit der metaphysischen Methode. Das Ganze der Welt, das Wesen der Seele, die Freiheit, Gott sind gewiß Gegenstände der Erkenntnis. Aber Gegenstände der Erfahrung sind sie nicht. Auch erkennbar also sind sie keinesfalls in empirischen Begriffen. Nur Begriffen der reinen Vernunft, nur reinen Begriffen könnten sie zugänglich sein. Die Methode der Metaphysik also besteht in einem Erkennen aus reinen Begriffen. Metaphysik ist die vorgebliche Wissenschaft, welche aus reiner Vernunft Gegenstände erkennt, die über die Wahrnehmbarkeit hinausliegen. Sie ist das Erkennen übersinnlicher Gegenstände aus reinen Begriffen. Solche in reinen Begriffen gedachte überempirische oder übersinnliche Gegenstände heißen in Kants Sprache transzendental. Metaphysik ist transzendentales Erkennen. Die Kühnheit des metaphysischen Unternehmens wird in dieser Besinnung auf das Wesen der metaphysischen Methode offenbar, so wie die alles überragende Wichtigkeit für unsere Weltanschauung offenbar geworden ist. In einem Mute, der an Übermut grenzt, will die Metaphysik aus reinem Denken die rein geistige Welt des Überwahrnehmbaren erschließen, übersinnliche Gegenstände in überempirischen Begriffen erfassen. Wir stutzen und schaudern vor diesem Sprung in die Jenseitigkeit, aber erkennen freilich, daß unser Leben im Geiste nur in der Gewißheit über die transzendentalen Dinge die Geborgenheit finden kann. Die Kantische Untersuchung geht also auf

die Möglichkeit und die Bedingungen eines solchen reinen Erkennens. Sie will die Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft bestimmen — wie der meisterhafte Titel seines Büchleins sagt, einer „Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können". Sie wird es leisten, indem sie alle metaphysische Gedankenbildung auf ihre Gründe und Voraussetzungen zurückbringt und diese Gründe und Voraussetzungen auf ihre wissenschaftliche Tragfähigkeit prüft. In ihren Gründen soll sich die Metaphysik selbst nach ihrer Möglichkeit erweisen, nach ihrer Art von Geltung und ihren Grenzen. So wird der Geist zum ersten Male wissen, was er in den letzten Anliegen seiner Erkenntnis zu leisten vermag. —

Die Gegenständlichkeit der Metaphysik ist übersinnlich. Die Methodenfrage der Metaphysik lautet: gibt es ein Erkennen solcher übersinnlichen Gegenständlichkeit aus reinen Begriffen? Auf diese Frage die Antwort zu finden ist eine Angelegenheit von höchster Bedeutung für Wissenschaft und Leben. Die Frage aber brennt sich als eine Notwendigkeit in die Seele des Denkers, weil im Gebiete der Metaphysik, auf dem die höchsten Anliegen des erkennenden Geistes sich entscheiden, alles unsicher geworden ist und Mißtrauen und Unlust um sich greifen. Ganz im Gegensatz dazu gibt es ein anderes Gebiet der Wissenschaft, das sich im sicheren Besitze der Gewißheit weiß oder zu wissen meint: die moderne exakte Naturwissenschaft, die mathematische Naturerkenntnis, die im strengen Sinne des Wortes Erfahrungswissenschaft ist und sein will. Ihr Gegenstand ist die Welt der wahrnehmbaren Naturerscheinungen. Die Inhalte der Wahrnehmbarkeit hat sie in die Einheit des mathematischen Gedankens zu bringen. Sie ist die Wissenschaft der sinnlichen Gegenständlichkeit. Aber das Aufregende ist geschehen. Auch diese Erfahrungswissenschaft wurde durch die Engländer und besonders durch David Hume in ihren Grundbegriffen erschüttert. Um nur den einen herauszugreifen, so soll der Begriff der Ursächlichkeit keine gegen-

ständliche Gewißheit, sondern nur eine erworbene Gewöhnung der Vorstellungsverknüpfungen sein. Den Grundbegriffen der Naturwissenschaft ist die gegenständliche Geltung, die Geltung reiner Begriffe abgesprochen worden. So erstaunlich in ihren Ergebnissen die Erfolge moderner Naturerkenntnis sein mögen, in ihren Grundlagen ist sie selber zur peinlichen Frage geworden. Die Möglichkeit einer Erkenntnis in reinen, gegenständlich gewissen Begriffen erscheint auch für die Gegenstände der Erfahrung unerwiesen. Wie sollte unser Fuß zum Wissen ums Übersinnliche sicher schreiten, wenn er bereits im Sinnlichen strauchelt? Es bedarf also zunächst an dieser Stelle der entscheidenden Klärung. Die Klärung kann nur erfolgen durch entschlossenen Einsatz der kritischen Methode. Wir nehmen also den Gedanken von der Gegenständlichkeit der Erfahrung. Wir zerlegen diesen Gedanken in die Begriffe, die ihn bilden und ausmachen. Wir fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. So legen wir die im Gedanken Erfahrung notwendigen Begriffe bloß. Wir bemächtigen uns der Notwendigkeiten des Gegenstandsgedankens in der Erfahrung. So gewiß nun unsere Erfahrungsinhalte auf jene Gegenständlichkeit bezogen sind, so gewiß gelten diejenigen Begriffe für alle Erfahrung und besitzen also Notwendigkeit für alle Erfahrung, in deren Gestalt alle Erfahrungsgegenständlichkeit einzig und allein gedacht werden kann. Wir gewinnen also damit die Grundbegriffe der Naturerkenntnis und sichern ihnen die gegenständliche Geltung, die Notwendigkeit, die Gewißheit. Es kommt nur darauf an, den Gedanken in seiner letzten Tiefe zu sehen, an dessen Oberfläche Hume befangen blieb. Er hing in den Zufälligkeiten der besonderen Gegenstandsverknüpfungen. Er drang nicht vor bis zum Gedanken des Gegenstandes überhaupt. Wir gewinnen aber in dieser Untersuchung noch etwas anderes und durchaus Entscheidendes. Die Gegenständlichkeit der wahrnehmbaren Natur nämlich, die sich in der Erfahrung beständig darstellt und selber bewährt, wird uns zur Urgestalt

aller gegenständlichen Gewißheit. Wir besitzen an ihr den Maßstab aller gegenständlichen Wahrheit, die Grundlage aller objektiven Gewißheit. Begriffe, die gelten wollen, müssen sich uns in ihrer reinen Notwendigkeit so erweisen können, wie die Grundbegriffe der Natur sich in der Erfahrung beständig darstellen und bewähren. Sie müssen wie diese sich dadurch als Notwendigkeiten im Erkennen bestätigen, daß sie einem Kreise aufweisbarer Wahrnehmbarkeiten die Einheit des Gedankens geben. Wie dies sich im weiteren ergeben mag, von grundlegender Größe für die Wissenschaft muß eine Untersuchung werden, die in solchem Zusammenhang nicht allein die objektive Gewißheit der Naturerkenntnis bestimmt, sondern auch an dieser Gewißheit einen allgemeinen Richtstab gewinnt, an dem wir die Möglichkeit jeder gegenständlichen Geltung messen. Wir werden also in der Seele der Wissenschaft eine neue Behutsamkeit entwickeln, mit der sie künftig nicht nur ihre Schritte tun wird ins Gebiet des Unerkannten, sondern auch bei jedem Schritte sich des Grundes bewußt bleibt, auf dem sie fußt, und Grund und Art ihrer Gewißheit im Schreiten kennt. Es ist doch nicht anders, als sei die Wissenschaft bisher ihres Weges gegangen wie ein gläubiges Kind. Sie hat viel erreicht und geleistet, aber indem es ihr eigentlich als ein Geschenk der Gottheit in den Schoß fiel. Nun tritt sie in ihr Mannesalter ein. Sie weiß um sich selber. Sie erkennt, was sie kann und darf. Sie weiß um die Gewißheit ihrer Gründe und setzt die Gewißheit ihrer Erfahrungserkenntnis als allgemeinen Maßstab für alle andern Möglichkeiten der Gewißheit. Über allem Erkennen steht hinfort das große Gesetz, keinen Schritt zu tun, ohne des Rechts zu ihm gewiß zu sein. Es ist die Gesinnung der Wissenschaftlichkeit selber, zu deren Ausdruck durch Kant die Philosophie wird. Sie wird es durch den Übergang aus der Dogmatik in die Kritik.

Die Reihenfolge der Kantischen Untersuchungen ergibt sich damit von selber. Wohl liegt das Ziel in der Möglichkeit der

Metaphysik. Aber da die gegenständliche Gewißheit der Erfahrung jeder Frage nach dem Wahrheitswert eines Gedankens den Grund bereitet, so muß die kritische Erörterung der Erfahrungserkenntnis vorangehen. Die Untersuchung Kants zerfällt also in zwei Teile. Die Kritik der Erfahrung beginnt, die Kritik der Metaphysik folgt. Beide werden sie im Grund ihrer Bedingungen nach ihrer Möglichkeit festgestellt. Demnach geschieht es zum ersten Male, daß das Ganze der theoretischen Wissenschaft in Erfahrung und Metaphysik nach Gründen und Inhalt bestimmt und in seinem Umfang abgegrenzt wird. Soweit die Gegenständlichkeit des Daseins für das Verstehen auf den Begriff gebracht werden soll, soweit reicht das Gebiet der Wissenschaft im theoretischen Sinne des Wortes. Dies Ganze wird durch Kant in den Bedingungen seiner Geltung zur Frage gestellt. Man wird also, wenn diese Untersuchung durchgeführt und vollendet wird, zum ersten Male wissen, was das Erkennen des Wirklichen in seinem ganzen Umfang soll und will und kann. Wir wollen aller Wissenschaft der Erfahrung und der Metaphysik den Grund bereiten. Die Philosophie wird das Selbstbewußtsein der Wissenschaft.

Die neue Fragestellung, welche, statt auf die Welt, vielmehr auf die Erkenntnis in ihren Gründen geht, trägt unmittelbar in sich eine Folge, die für die philosophische Arbeit von hoher Bedeutung wird. Sie grenzt nämlich den Kreis des theoretischen Wissens in sich gegen Fragen anderer Art ab, auf welche die Vernunft eine Antwort sucht und haben muß, und die doch von aller theoretischen Wissensmöglichkeit wesensverschieden sind. In allem theoretischen Wissen handelt es sich darum, daß ein Kreis des Daseins, ein Gebiet daseiender Gegenstände auf den Begriff gebracht werde. Alles theoretische Wissen ist Feststellung gegenständlicher Sachverhalte. Aber der Umkreis dessen, worin wir Erkenntnis suchen, ist damit nicht erschöpft. Wir verlangen Erkenntnis des Sittlichen, des Künstlerischen oder Schönen, des Religiösen. Dies alles ist nicht im

Sinne des Naturdaseins als ein Zusammenhang allgemeiner Gesetzlichkeiten, die die natürliche Ordnung begründen. Das Sittliche sagt nicht, was wir sind, sondern was wir sollen. Das Künstlerische ist nicht als eine Tatsache der Natur, sondern als eine Tat des Geistes. Gott ist nicht als eine natürliche allgemeine Gegebenheit, sondern als eine eigentümliche Empfängnis und Schöpfung der Seele. Die Bestimmung der Begriffe Sittlichkeit, Schönheit und Gott bedeutet eine andere Aufgabe als die Bestimmung des Begriffs Natur. Aber auch diese Aufgabe muß gelöst werden. Auch sie sind objektive Geltungen. Auch sie sind Gegenständlichkeiten. Es setzt an ihnen die gleiche kritische Methode ein und erweist in diesem Zusammenhange erst ihre ganze Fruchtbarkeit. Auch die Begriffe Sittlichkeit, Schönheit, Gott werden in ihre Bedingungen zerlegt. Das will sagen: sie werden auseinandergelegt in die Begriffe, die sie bilden und ausmachen. So werden auch diese Gegenständlichkeiten Sittlichkeit, Schönheit, Gott in ihren gestaltenden Gedanken erkannt und diese gestaltenden Gedanken in ihrer Art und Geltung bestimmt. Wir erhalten die Antwort auf die Frage: was ist Sittlichkeit? was ist Schönheit? was ist Gott? so wie wir vorher die Antwort auf die Frage erhielten: was ist Natur? oder was ist Wahrheit? Auch Sittlichkeit, Schönheit und Gott werden auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit zurückgeführt. Nennen wir die Welt dieser Namen die Welt der Ideen, so wie die Welt der Natur die Welt der Begriffe heißen mag, so wird demnach die Welt der Ideen wie zuvor die der Begriffe in den Bedingungen ihrer Geltung erkannt und das Wissen um Sittlichkeit, Schönheit und Gott in ihren Gründen gewonnen. Damit erst wird das Erkennen ausgemessen im ganzen Umfang seiner Betätigungsweisen. Erkennen ist nicht allein Naturerkennen. Es gibt auch ein sittliches, gibt ein künstlerisches, ein religiöses Erkennen. Alle diese wollen nach Art und Geltung erfragt sein. Es gibt keinen Inhalt des Geistes, der sich nicht vor der Vernunft ausweisen

müßte nach seiner Gültigkeit. Es gibt keine Gegebenheiten des Geistes, die einfach hingenommen werden dürften etwa aus der Hand der Überlieferung. Was irgendeinen Rechtsanspruch erhebt, muß sich in seinem Recht beglaubigen. Es bedeutet eine so selbstverständliche und doch so tiefgreifende Selbstbesinnung des Geistes, daß alle seine Inhalte, als in allgemeinen Begriffen gedacht, doch nun eben Inhalte der Vernunft sind und sich daher gefallen lassen müssen, von der Vernunft auf ihre Geltung geprüft zu werden. Auch der Gottesgedanke untersteht der Frage: wo liegt der Erweis deiner Notwendigkeit? Wie zuvor nach den Notwendigkeiten des Naturgedankens wird jetzt nach den Notwendigkeiten im Gedanken Sittlichkeit, im Gedanken Schönheit, im Gedanken Gott gefragt. Der Geist als erkennender wird in allen seinen Möglichkeiten ausgemessen. Das Erkennen aber in seinem vollen Umfang, das Erkennen der Dinge, das Erkennen des Sittlichen, das Erkennen des Schönen, das Erkennen des Göttlichen bildet das ganze Wesen und den ganzen Inhalt des Geistes. Im ersten Falle heißt es Wissen, im zweiten Wollen, im dritten Gestalten, im vierten Glauben. Das Erkennen umspannt alle Betätigungsweisen des Geistes. So wird in dieser Untersuchung Kants der Geist nach allen seinen Betätigungen in seinen gestaltenden Kräften begriffen.

Damit vollzieht sich eine völlige Wendung im Begriff der Philosophie. Philosophie wird nicht länger, wie sie es in der Metaphysik war, das absolute Erkennen der Welt sein, sondern das Begreifen des Geistes. In jenem ihrem früheren Begriff bedeutete sie ja einen Anspruch von fast tollkühner Überstiegenheit. Dies trat nur darum nicht ins Bewußtsein der Philosophen, weil sie auf den methodischen Grundgedanken ihres Unternehmens nicht aufmerksam wurden. Sobald Kant die Besinnung auf den Methodengedanken gebracht hat, wird jene Überstiegenheit offenbar. Denn Metaphysik bedeutet ja nichts Geringeres, als daß das All der Dinge durch reines

Denken in absoluter Wahrheit erkannt werde. Sie bedeutet die absolute Wahrheit vom absoluten Sein aus reiner Vernunft. Die Wissenschaft kann in diesem Gebiete nicht zum Frieden kommen, weil der Preis des Kampfes im Unerreichbaren liegt. Aber in der Kantischen Wendung stehen wir vor einer klar begrenzten und lösbaren Aufgabe. So gewiß Wahrheit in jeder ihrer Bedeutungen Erkenntnis ist, so gewiß muß das Erkennen selbst, das die letzte Voraussetzung aller Erkenntnisse ausmacht, in seinem Wesen begreiflich sein. Das Wunder aber, das hier geschieht, ist dies. Auf diesem Wege wird nun das eigentliche Ziel der metaphysischen Mühen zum ersten Male erreicht. Es werden nämlich vom Erkennen aus die Notwendigkeiten des Weltgedankens oder, wie Kant die Frage wandte, des Gegenstandsgedankens in allen seinen Gestalten ergriffen. Dem Erkennen werden seine Notwendigkeiten abgeleitet, in denen doch die Metaphysik die Welterkenntnis begründen wollte. Nur werden sie zugleich in der Geltungsart und den Geltungsgrenzen in jeder Gestalt ihrer Notwendigkeit erkannt. Es erhellt der Sinn, in dem der Gegenstand der Natur im Erkennen, der Gegenstand der Sittlichkeit im Wollen, der der Schönheit im Gestalten, der des Göttlichen im Glauben sich aufbaut. In der Gesamtaufgabe der Erkenntnis zeichnen sich die Sondergebiete in völliger Klarheit ab. Statt der Allheit des Weltbegreifens erhalten wir die Allheit der Erkenntnis für die Aufgaben des Geistes. Statt absoluter Wahrheit über die Welt wird die in sich gewisse Selbsterkenntnis des Geistes gegeben. Dies alles wurde möglich durch jene Schöpfung der Methode, bei der die Selbsterkenntnis des Geistes Erkenntnis an seinen Taten wird. Seine Taten aber sind jene großen Gegenständlichkeiten: Wahrheit, Sittlichkeit, Schönheit, Gott. Denn jene Erkenntnis des Geistes hat ja nichts zu tun mit Psychologie. Sie ist nicht Seelenkunde, sondern Sachkunde um den Geist in seinen Werken. Der Geist wird als der Gestalter der Gegenständlichkeit in seinen ge-

staltenden Kräften begriffen. Indem so Philosophie in eigner Methode sich als reine und in sich sichere Wissenschaftlichkeit mit bestimmten Aufgaben abgrenzt und begründet, leistet sie dem Menschen in sicherer Wissenschaft auch jenen höchsten Dienst, um dessen willen sie eigentlich zur Philosophie kommen, und den die Metaphysik mit unmöglichen Ansprüchen zu leisten versuchte. Sie gibt ihnen eine gesicherte Weltanschauung. Unter unserer Weltanschauung verstehen wir den Inbegriff von Überzeugungen, die uns die sichere Stellung zum Ganzen der Welt geben. Diese schien der Metaphysik nur erreichbar in absoluter Wahrheit über das All der Dinge. Kant aber gibt diese Überzeugung durch die Einsicht in die Aufgaben des Geistes. Was kannst du wissen? was sollst du tun? wie wirst du schön gestalten? was darfst du glauben und hoffen? Wir kommen zur vollen inneren Klarheit über unsere Stellung im Ganzen der Welt als einem Inbegriff von Aufgaben. Wir müßten verzweifeln, — der Gang der Geschichte hat es erwiesen —, wenn wir die Ruhe nur finden sollten in einer abgeschlossenen absoluten Wahrheit. Wir finden aber den Frieden in uns selbst, wenn wir unsere Aufgaben kennen und wissen, in welchem Sinn und bis zu welchem Grade sie für uns lösbar sind. Die metaphysische Ansicht führt den Menschen nach außen, die Kantische führt ihn nach innen. Jene will ihn von außen nach innen bauen, von der Welt zum Geiste, diese baut ihn von innen nach außen, vom Geist aus baut sie seine Welt. Sie gründet den Menschen in sich selbst nicht durch die Welterkenntnis, sondern durch die Selbsterkenntnis des Geistes. Jene ist statisch, diese ist dynamisch. Jene will die Welt für den Menschen zum Stillstand bringen. Diese zeigt ihm die Welt als seine unablässige Tat. Sie begründet als Philosophie den modernen Gedanken vom Leben als einer unendlichen Bewegung zum Ziel im Unendlichen. Der letzte Schluß der Kantischen Gesamttat ist, daß er uns alles Wirkliche begreifen lehrt als einen Inbegriff von gedanklichen Notwendigkeiten.

Wir können den ehrwürdigen Namen einsetzen, in dem diese Einsicht zum ersten Male zum Ausdruck kam, den Namen der Ideen. Kant lehrt die Welt als einen Inbegriff von Ideen. Seine Lehre ist reiner Idealismus. Aber er ist nicht metaphysischer Idealismus etwa im Sinne von Leibniz. Er lehrt nicht, daß es nur eine Art Wirklichkeit gebe, nämlich nur Geister. Sein Idealismus ist nicht spiritualistische Metaphysik. Er ist auch nicht psychologischer Idealismus etwa im Sinne von Berkeley. Er lehrt nicht: es gibt nur Vorstellungsinhalte, was dann auf denselben metaphysischen Spiritualismus führt, als gäbe es allein eine Wirklichkeit von Geistern. Kants Idealismus ist der Idealismus der kritischen Methode, der alles Wirkliche freilich nur als einen Denkinhalt kennt, aber für diesen Denkinhalt wird seine gegenständliche Geltung bestimmt. So mag denn der Standpunkt, auf dem Kant die Philosophie neu begründet und eigentlich überhaupt erst schafft, kritischer Idealismus heißen. —

Wir vermögen bereits an dieser Stelle die Kantische Tat in ihrem Zusammenhange mit der gesamten Arbeit der Philosophie zu sehen und zu zeigen, daß sie in diesem Zusammenhang durchaus die entscheidende Tat ist und alle frühere Arbeit in sich zusammenfaßt. Wir lösen das ganze Gewebe der Philosophie von rückwärts auf. Der englische Empirismus, der in jeder Bedeutung des Wortes Kant den letzten Anstoß gab, wird in seiner Methode aufgehoben. Jeder Psychologismus erledigt sich im Fund der kritischen Methode. Dabei aber wird die Beziehung auf die Erfahrung als den einzigen Bürgen der Wirklichkeitserkenntnis beibehalten und aufgenommen. Nur der Begriff und Sinn der Erfahrung erhält eine neue Ausprägung, sowie auch die Stellung des Gedankens Erfahrung im Ganzen des gegenständlich bildenden Geistes durch Kant erst genau bestimmt wird. Geht also vom Empirismus her ein Bestandteil unverloren in die neue Richtung der Philosophie ein, so wird er hineingearbeitet in den Zusammenhang der neuen wissenschaftlichen Bestimmtheit.

Die tiefste Umbildung erfährt der Gedanke der modernen Metaphysik. Wenn sie in einheitlicher Erkenntnis die unbedingte Wahrheit vom All geben wollte, so wird dieser Anspruch völlig aufgegeben. Es gibt kein Denken übersinnlicher Gegenstände in überempirischen, in reinen Begriffen, welches Wissenschaft genannt werden dürfte. Wohl aber gibt es überempirische, reine Geltungen in allen Richtungen des erkennenden Geistes. Wenn also dem Menschen die Aussicht auf absolute Wahrheit im Durchdringen der Welt genommen wird, so wird er gerade dabei seiner selbst und aller in ihm liegenden Möglichkeiten zur Erkenntnis gewiß. An die Stelle der Welterkenntnis tritt die Selbsterkenntnis des erkennenden Geistes. Nicht die Gesamterkenntnis in bezug auf die Weltinhalte wird hinfort in der Philosophie erstrebt, sondern die Gesamtverständigung des Geistes mit sich selber in bezug auf seine Erkenntnisgründe und Erkenntnismöglichkeiten wird gesucht. Man dürfte sagen: nicht die Vollendung am Ende aller Erkenntnis ist das Ziel, sondern die Klarheit in ihren Anfängen. Gerade gegenüber der Metaphysik handelt es sich um jene völlige Umkehr der Betrachtungsweise, die Kant mit Bewußtsein als seine eigentliche Tat vollzog. Dabei aber bleibt das gleiche Streben nach der Einheit und Allheit der Erkenntnis gewahrt, nur nicht mehr hinsichtlich der Welt mit allen ihren Inhalten, sondern hinsichtlich des Erkenntnisgedankens mit allen seinen gegenständlichen Bezogenheiten. Im Theoretischen, Sittlichen, Künstlerischen und Religiösen soll er ausgemessen sein und sie alle in seiner Einheit umspannen. Man kann sogar sagen, daß Kant selber eine Metaphysik gibt, und er selber sagt so. Nennen wir physisch alles Erkennen in empirischen Begriffen und demnach metaphysisch das Erkennen in überempirischen, in reinen Begriffen, so besteht Kants Tat darin, daß er das Metaphysische im Erkennen ableitet. Aber gerade diese Feststellung ergibt ja die volle Klarheit des Gegensatzes. Es gilt nicht länger Metaphysik der Welt. Es gilt Metaphysik der

Erkenntnis. Darin bleibt die Einheit mit der Metaphysik erhalten, daß es noch immer um die reinen Begriffe zu tun ist. Aber sie sollen nicht länger die Welt und ihre Ganzheit in ihrem Quell und Kern fassen. Sie sollen abgeleitet werden nach ihrer Bedeutung im Gedanken der Erkenntnis.

Wird der neue Gedanke der Philosophie der modernen exakten Naturwissenschaft gegenübergestellt, so kann es nur in bezug auf die methodische Tat geschehen, in der beide ihren Ursprung haben. In der modernen, mathematischen Physik hat sich für ein bestimmtes Gebiet der Erscheinungen ihre eigentümliche Erkenntnismethode, die mathematisch-experimentelle, herausgearbeitet und in ihrer eigenen Notwendigkeit gegründet. Dadurch wurde Erkennen für dies Gebiet der körperlichen Erscheinungen oder des Naturgeschehens auf den sicheren Weg der Wissenschaft gebracht. Kant bringt für das Ganze der Erkenntnis dieselbe Selbstbesinnung auf die Notwendigkeit der methodischen Grundlagen. Kants Metaphysik ist Galileis Physik in ihrer größten Allgemeinheit gedacht. Es handelt sich um dasselbe Herausarbeiten des Gedankens Wissenschaft, aber diesmal bei Kant für das Ganze der Erscheinungen und das Ganze der Erkenntnismöglichkeiten. Galilei selber sprach von dem analytischen Teil seiner Methode, in welchem die Begriffe herausgearbeitet würden, in die der Vorgang sich für das Verstehen zerlegt, wie etwa die Wurfparabel sich aus den Gesetzlichkeiten der Tangente und des Falls zusammensetzt. Genau in derselben Weise zerlegt Kant den Gegenstandsgedanken der Erkenntnis überhaupt in seine bildenden Grundbegriffe. Die Kantische Philosophie ist in ihrer Methode die Galileische Physik in ihrer vollen Durchführung und Allgemeinheit. Daher auch die Galileische Wissenschaft in ihren Grundlagen und allgemeinsten Naturgesetzen einfach an ihrer Stelle in den Kantischen Zusammenhang hineingenommen werden kann. So bedeutet Kant die völlige Zusammenfassung und letzte Klarheit des modernen Weltgedankens. Die Welt wird

bei ihm Gegenstand der Wissenschaft, indem sie sich in ihren Erkenntnisgründen vor der Vernunft rechtfertigt. Das Streben der modernen Metaphysik und der modernen Naturwissenschaft ist in Kant zugleich vollendet.

Im Verhältnis zum Mittelalter tritt der große Gegensatz des Kritizismus lebendig hervor. Dem Mittelalter war die göttliche absolute Wahrheit aus Offenbarung gegeben. Für Kant gibt es keine gegebene Wahrheit. Jede Wahrheit muß in ihren Bedingungen abgeleitet und begründet werden. Sein ganzes Unternehmen geht auf die große Selbstrechtfertigung der Wahrheit. Das Mittelalter schafft das große Dogmensystem, in welchem alles natürliche und alles übernatürliche Wissen, alles Wissen aus Vernunft und aus Offenbarung schulmäßig lehrbar wird. Hier waltet die Denkweise des reinen Dogmatismus, der in nichts anderem besteht als darin, daß er einen Inbegriff von Wahrheiten als gegeben hinnimmt. Darin aber liegt die Seele der Kantischen Tat, daß allem und jedem Dogmatismus der Kritizismus entgegentritt.

Im mittelalterlichen Denken ist dem weltlichen Erkennen, dem Erkennen der Vernunft durch die Wahrheit der Offenbarung Ziel und Weg gesetzt. Es wird zum dienenden Werkzeug, das die gegebene Heilswahrheit in einem faßlichen Zusammenhang abzuleiten und zu den Inhalten der Vernunft in Verhältnis zu setzen hat. Auch das weltliche Wissen, vorwiegend der antiken Philosophie entnommen, ordnet sich als ein gegebenes in die große dogmatische Einheit des Systems hinein. Die Tat des mittelalterlichen Gedankens besteht eigentlich darin, daß er die Welt der antiken Vernunft mit der Welt des christlichen Geistes überbaut. So entsteht jenes großartige Gesamtbild, in dem die natürliche Welt zugleich eine geistliche Welt ist, alles Natürliche im Geistlichen Sinn und Erfüllung findet. Aber dem Erkennen als solchem wird damit freilich die wahre Selbständigkeit genommen. Kants System aber bedeutet gar nichts anderes als die volle Selbständigkeit der Vernunft.

Sie untersteht keinem andern Gesetze als nur dem der eigenen Notwendigkeiten. Alles Erkennen ist das Reich der sich selber begründenden und auswirkenden Vernunft. Nichts ist außer der Vernunft, weder ein Dasein noch eine Geltung. Jeder Gedankeninhalt, und wäre es der höchste, wäre es Gott selber, hat sich vor der Vernunft zu rechtfertigen in den Gründen seiner Gültigkeit. Der Kritizismus besagt die volle Mündigkeitserklärung der Vernunft. Er besagt damit die volle Auflösung des mittelalterlichen Gedankens. In diesem Zusammenhange dürfte gesagt werden, daß in dem fortwirkenden Dogmatismus der neueren Philosophie das Mittelalter sich fortsetzte, das dann also durch Kant erst endgültig überwunden wurde. Noch immer behauptete sich in der Metaphysik jene Gedankenform, die das All der Inhalte im Weltlichen und Geistlichen in die Einheit des Systems aufnehmen wollte. Das Mittelalter ist die Welt der Gegebenheit und der absolut bestimmten Endlichkeit. Die neue Zeit ist die Welt der ins Unendliche weisenden Aufgaben, das Mittelalter die Welt der Endlichkeiten, die Neuzeit die Welt des Unendlichen. —

Es bliebe noch der Rückblick auf die Welt des griechischen Gedankens. Aristoteles nahm die platonischen Ideen oder Formen als Wirklichkeiten und trat in diesem Sinne als der Realist gegen den Idealisten, insofern die Begriffe für ihn wirkliche Wesen, für Platon dagegen reine Gedanken sind. Die Formen sind die treibenden Kräfte zugleich und die Ziele in der Bewegung des Wirklichen. Triebkräfte und Zweckkräfte bedeuten das gleiche. Auf der Grundlage dieses Gedankens errichtet er das erste geschlossene System der Wirklichkeitserkenntnis in der Philosophie. Er übergibt dem Mittelalter die Dogmatik alles Wirklichkeitswissens oder das Wirklichkeitswissen als eine Dogmatik, da er den ersten tragenden Grundbegriff der Entelechie als einen gegebenen voraussetzt. Das Vorbild und Urbild alles philosophischen Dogmatismus wurde in Aristoteles großartig aufgestellt. Der metaphysische Dogmatismus ist es,

der in Kant aufgehoben wird. Kritizismus so betrachtet bedeutet das Ende des Aristotelismus. Insofern wird hier noch einmal alles Mittelalter in seiner Wurzel vernichtet.

Platon entdeckte den Gedanken der Wahrheit, indem er die Welt der Wahrheit erschaute. Im Gedanken der Wahrheit ist die Wirklichkeit ein Inbegriff unvergänglicher Gedanken, ein Inbegriff unwandelbarer gedanklicher Bestimmtheiten, Begriffe, Ideen. Mit dieser Einsicht entsprang der philosophische Idealismus. Die Kantische Tat besteht ganz und gar in der Ableitung dieser gedanklichen Notwendigkeiten. Kant schafft die platonische Ideenlehre neu. Der Kritizismus ist der Platonismus der Gegenwart. Aber er leistet in seiner sorgfältigen und nüchternen Herleitung und Begründung statt der großen genialen Schau Platons die logische Ableitung des Platonismus. Ferner leistet er die volle Durchführung durch alle Arten von Ideen im Wahren, Sittlichen, Schönen, Religiösen und unterscheidet auf das sicherste und genaueste die Geltungsweisen und Geltungswerte dieser verschiedenen Arten von Ideen. Endlich bestimmt er die Ideen genau nach ihrem Verhältnis untereinander und vollendet so das System der Ideen. Der Kritizismus bringt den Platonismus sich selber zu Bewußtsein nach der Notwendigkeit, der Ausbreitung, der Durchbildung seines eigenen Gedankens.

Platon kam vom Sokrates und wird nur in dieser seiner Herkunft verständlich. Sokrates erwies in seiner Methode, daß jeder wahre Gedanke notwendig die Form des Begriffs trägt. Die Welt der platonischen Ideen ist nichts anderes als die Welt der Wirklichkeit gedacht in der Form der Begrifflichkeit. Die Ideen sind die notwendigen Begriffsformen der verschiedenen Gebiete von Wirklichem und Geltendem. Die Ideenlehre ist die nach ihrem vollen Gedankeninhalt ausgeschöpfte sokratische Methode. Sokrates ist Sokrates allein als die sokratische Methode. Diese Methode ist die des Denkens selbst. So ist Kant Kant allein als die Kantische, die kritische Methode. Die kritische Methode ist die Methode des Erkennens selbst.

Sie ist die Methode des Denkens in ihrer Fortbildung durch die Inhalte der Erkenntnis. Kant also ist unter den Bedingungen des modernen Erkennens der in Sokrates gegründete Platon der Neuzeit, ist Sokrates und Platon zugleich. Kant bedeutet von der Seite der Methode einen Sokrates, der sich selbst nach dem Ganzen und der äußersten Tragweite seines Erkenntniswillens zu Bewußtsein gebracht wäre.

So endet die Betrachtung bei den großen Beginnern alles abendländischen Philosophierens, bei Heraklit und Parmenides. Heraklit ergreift das in allem Wandel der Erscheinungen bleibende Gesetz. Kant gibt die Ableitung und Begründung aller Grundgestalten der Gesetzlichkeit in der Welt der Erscheinungen. Parmenides lehrt die Einheit des Seins in der Einheit des Begriffs. Hier vor allem tritt deutlich hervor, wie in der Durchführung bei Kant alle diese verschiedenen Ansätze in die Einheit desselben Gedankens zusammengreifen. Denn Kant sucht nichts anderes. Er sucht die Einheit des Wirklichen in der Einheit der Erkenntnis, aber er entfaltet diese Einheit in alle Mannigfaltigkeit ihrer Geltungsweisen. Heraklit und Parmenides stellen beide der Sinnenwelt eine Verstandeswelt gegenüber. Wie der spätere Kunstausdruck lautet, sie unterscheiden die sensible und die intelligible Welt oder in platonischer Sprache die Welt der Erscheinungen und die des Gedachten, der Phainomena und der Noumena. Bei Heraklit erklärt die Verstandeswelt die Sinnenwelt als das in ihr sich auswirkende Gesetz. Bei Parmenides bedeutet die Sinnenwelt den Trug, die Verstandeswelt die Wahrheit, da nur der mit sich einige unwandelbare Begriff Wahrheitsgeltung besitzen kann. Kants ganze Tat geht auf die endgültige Bestimmung der Beziehung zwischen den beiden Welten. In welcher Weise bestimmt die Welt der Begriffe die Welt der Wahrnehmbarkeiten zur Natur, zur Wirklichkeit? welche Art Geltung besitzen die reinen Begriffe?

So spricht Kants kritischer Idealismus das höchst notwendige

letzte Wort für die gesamte Gedankenarbeit der Philosophie in ihrer Geschichte. Er stellt den letzten Sinngedanken in allen ihren Bestrebungen heraus. Damit offenbart sich uns der Geist in seiner Geschichte auf der einen Seite als die große Einheit immer desselben Ringens um Erkenntnis. Der Geist ist überall der gleiche und derselbe. Allgegenwärtig belebt er jeden dieser großen Versuche, als hätten Heraklit und Parmenides bereits in derselben Frage gestanden wie wir und die Antwort in der gleichen Richtung gesucht. Auf der andern Seite bedeutete jeder dieser geschichtlichen Ansätze in sich eine geniale und ursprüngliche schöpferische Tat. Der Geist ist immer derselbe und immer neu. Kant wäre so der in allen jenen Vorgängern wirkende philosophische Geist, wie er nun zum ersten Male sich selber voll zu Bewußtsein kommt. Aber zugleich bedeutet er die durchaus überraschende völlige Umkehr und Umwendung des Gedankens: nicht länger um die Erkenntnis der absoluten Wirklichkeit in absoluter Wahrheit ist es zu tun, sondern um die innerlich gewisse Selbsterkenntnis des erkennenden Geistes. Aber die Selbsterkenntnis des erkennenden Geistes in seinen gedanklichen Notwendigkeiten ist ja die Erkenntnis der Welt in ihren letzten Gründen. Der Geist ist die Welt, die Welt ist der Geist. Der volle klare Gedanke des Idealismus wird gewonnen. Aber er wird kritisch abgeleitet. Der kritische Idealismus spricht das letzte und damit wiederum das erste Wort der Philosophie. — —

4. Kants Werk. Das System.

So im Letzten einfach und so in seinen Voraussetzungen umfassend und überaus vielfältig bietet sich das Kantische Unternehmen dar. Es ist einfach, weil es im Grunde nur eine einzige Frage stellt und in der Antwort auf diese Frage einen einzigen Gedanken vollzieht. Wirklich greift die ganze Fülle und Weite der Kantischen Untersuchungen in eine solche Einheit eines letzten einfachen Grundgedankens zusammen. Aber es ist wie kein früheres Werk des Philosophierens um-

fassend, weil es die Gesamtgeschichte der Erkenntnis mit allen Ansätzen, die je in ihr fruchtbar waren, in sich umschließt. Es ist bis zur Verwirrung vielfältig, weil es aus einem Gewirr der Wege den Ausgang und Durchbruch bahnt und um all das Gestrüpp der Gedankenzweige doch weiß, durch welches es hindurchbricht. Alles liegt daran, daß wir uns an die Einfachheit des großen Gedankens halten. Wir müssen ihn nicht nur verstehen. Er muß von unserm Innern Besitz ergreifen. Er muß die Gestalt unsers Denkens, vielmehr — er muß die Gestalt unsers geistigen Daseins werden. Es handelt sich um nichts Geringeres als um die rechte Klarheit zum Leben. Hier aber ist der entscheidende Gedanke. Leben heißt für uns Menschen: bezogen sein auf eine gegenständliche Welt. Sie ist der Gegenstand unserer Erkenntnis. Sie bilden wir um durch unsern sittlichen Willen. Sie bietet den Stoff für unser Bilden der Schönheit. Sie fassen wir in all ihren Bedeutungen als eine Welt Gottes. Die letzte Aufgabe aller Wissenschaft war, diese Welt zu begreifen. Aus ihrem letzten Grunde möchten wir sie in all ihren Abzweigungen nach ihrer Ganzheit und Allheit verstehn: darum rang die Metaphysik als die Königin der Wissenschaften. Aber Erkennen hat sich als eine Schwierigkeit voll von Geheimnissen und Rätseln erwiesen. Vergebens haben wir durch unsere Versenkung in das Erkenntnisleben der Seele das Geheimnis zu erhellen gesucht. Jede Gewißheit gegenständlicher Erkenntnis scheint bedroht. Wenn wir die Sicherheit gewinnen könnten über die Möglichkeit der Erkenntnis selber! Indem der englische Empirismus den Pfad der Metaphysik kreuzte, hat er die Frage herausgetrieben. Er hat sie in die schärfste Fassung gebracht. Er hat sie gestellt als die Frage nach der Möglichkeit einer reinen Erkenntnis, d. h. einer Erkenntnis in reinen Begriffen. Reine Begriffe sind solche, die die Gewißheit ihrer notwendigen und allgemeinen Geltung in sich tragen. Wir wollen forschen nach den reinen Begriffen in aller Wissenschaft, zunächst im Gebiet

unserer Erfahrungswissenschaft von der Natur, doch dies nur, um die Grundlage zu gewinnen für unser eigentliches Ziel. Dies liegt in der Metaphysik. Denn Metaphysik bleibt ja doch immer das Heiligtum des erkennenden Geistes. Er muß zur Ruhe kommen in seinem Grübeln über die Welt, die Seele, die Freiheit und Gott. So ergründen wir in seinem vollen Umfang das Dasein der Dinge. Wir messen mit unserm modernen Bewußtsein der Wissenschaftlichkeit den Gesamtumfang der Wissenschaft vom Seienden aus. Aber die teuersten Inhalte des Geistes sind nicht einmal in diesem Sinne der Erfahrbarkeit und der Übererfahrbarkeit ein Sein. Sie sind ein Sollen wie das Sittliche. Sie sind ein Glück und ein Sehnen wie das Schöne. Sie sind ein Glauben wie Gott. Es bedeutet schon einen Gewinn, daß wir diese Inhalte einmal in ihrer Verschiedenheit vom Wirklichen und seiner Erfahrbarkeit erblicken. Aber Gegenständlichkeiten, d. h. allgemeine und notwendige Geltungen sind sie auch. Wir wollen daher genau so fragen nach den reinen Begriffen, den allgemeinen Geltungen, den Notwendigkeiten in den Gedanken des Sittlichen, des Schönen, Gottes. Wir wollen im Gesamtgebiet seiner Auswirkungen den Geist in seinen Gewißheiten gründen. So verlieren wir uns nicht an die unübersehbare Welt, die mit jedem Begriff, der sie in seine Einheit bannen will, uns in einem unentwirrbaren Labyrinth einspinnt. Wir versenken uns in den Geist, der so gewißlich in sich Einheit sein muß, wie sein ganzer Sinn ist, die Einheit des Gedankens im Erkennen, im Sittlichen, im Schönen, im Göttlichen zu bedeuten. Wir wollen vom Geist aus seiner Gewißheiten inne werden und dadurch der Gründe und tragenden Gesetzlichkeiten im Wirklichen, im Sittlichen, im Schönen und Göttlichen uns bemächtigen. Dies heißt also nicht, die Welt verlieren und in den Geist flüchten. Es heißt aus dem Geiste die Welt gewinnen und überwinden. Es ist schade, daß man eine solche Untersuchung mit dem Namen der Philosophie benennt. Der Name klingt zu sehr nach Schule,

nach Beschäftigungen müßiger Geister, nach selbstgemachten Schwierigkeiten, nach lebensfremden und lebensfernen Gedankenspielen. Daß er danach klingt, das erzählt freilich von einer langen traurigen Geschichte, in der der große Gedanke vom Streben nach der Weisheit durch Irren und Mißbrauch herabgewürdigt ward. Wenn es auch wahr bleibt, daß Leben in seinem unerschöpflichen Reichtum die verschiedenartigsten Geister braucht und die Mehrzahl der geistigen Tätigkeiten des Nachdenkens über ihre letzten Gründe nicht bedarf. Und doch! Wenn man einmal begriffen hat, daß die Untersuchung Kants nichts will als uns zur Klarheit bringen über die Möglichkeiten unsers Erkennens, über den Sinn unsers Handelns, über das Wesen der künstlerischen Anschauung, über das, was in unserm Leben an ewig religiösem Gehalt wirkt, — sollte man nicht denken, kein ernsthaftes Leben könne an diesen Darlegungen vorübergehn? Es handelt sich ja nicht nur darum, daß die Wissenschaft vom Wirklichen nach so viel Vergeblichkeiten und Strudeln in ihrer gesamten Ausdehnung ihrer Gründe, Möglichkeiten nnd Grenzen gewiß werde. Es handelt sich um das gesamte Leben des Geistes im Erkennen, Handeln, Schaffen und Glauben. Wir wissen es nicht, daß wir in all unserm geistigen Sein beständig von den Wellen eines tiefen Meeres getragen werden, eines Meers von Fragen. Aber die Tage kommen, an denen die Fragen emportauchen. Sie warten nicht, sie wollen Antwort, und ohne Antwort kann man nicht leben. Um diese Fragen, um die sich alles Leben des Geistes bewegt, handelt es sich bei Kant. Er führt uns nicht in Sonderbarkeiten für den müßigen Grübelsinn. Er entdeckt uns nur, wer wir sind. Es gilt die sokratische Selbsterkenntnis der Menschheit im vollen Lichte des gegenwärtigen Kulturtages. So unternehmen wir entschlossen das Gesamtsystem der Erkenntnis, in dem wir das Erkennen in jedem Sinn seiner Bedeutungen als Erkennen des Wirklichen, des Sittlichen, des Schönen, des Göttlichen nach seinen Gründen, seinen Notwendigkeiten und Gewißheiten entfalten.

Erstes Kapitel

Die Wahrheit

1. Die Kritik der reinen Vernunft

Die erste Aufgabe läge darin, das Gesamtgebiet unserer Erkenntnis vom Wirklichen zu umschreiben, die Wissenschaft vom Sein im Fortschreiten durch ihre Teilgebiete nach ihren Gründen, ihren Möglichkeiten und ihren Grenzen zu bestimmen und damit unserer Erkenntnis ihre Gegenständlichkeit und Gewißheit zu sichern. Es ist die Untersuchung, welche die „Kritik der reinen Vernunft" auf sich nimmt. Kant beginnt sie im vollen Bewußtsein der Aufgabe, ihres Ursprungs aus der geschichtlichen Lage, wie sie für den erkennenden Menschengeist durch die Gesamtgeschichte seiner Bemühungen geschaffen worden, des neuen Ansatzes zur Lösung, wie seine Wendung der Betrachtungsweise ihn mit sich bringt, und der Forderungen, unter die er seine Arbeit stellen muß. Der erkennende Geist wird in Fragen hineingetrieben, die er nicht ablehnen kann und die er nicht zu lösen vermag, so daß er im Ringen mit ihnen sich in peinlichem Zwiespalt zerreibt. Es sind die Fragen, die sich erheben, wenn er über die Grenzen der wahrnehmbaren Wirklichkeit hinausstrebt und das Gebiet der Erfahrung verläßt. Denn die Erfahrung, auf das wahrnehmbar Wirkliche allein zugleich gerichtet und gegründet, hält ihn im Kreise dieser Wirklichkeiten der Anschauung fest und lehrt ihn, sie auf Begriffe zu bringen. Aber jenseits dieser Erfahrbarkeiten liegen alle die Fragen, deren Lösung das dringendste Anliegen der Vernunft bleibt, die Frage vom Wesen und Schicksal der Seele, die Frage vom Ganzen der Welt in ihrem Umfang sowie in ihren letzten Bestandteilen und Bedingungen, die Frage von der Freiheit als einem unbedingten Ursprung der Handlungen in uns selber, die Frage von Gott als dem Wesen der Wesen. Erfahrungsbegriffe

können uns hier nicht helfen. Denn die Erfahrung zeigt uns nur die Erlebnisse und Vorgänge in der Seele, zeigt uns nie das Ganze der Welt und immer nur bedingte Handlungen. Sie, die immer auf anschaubar Wirkliches bezogen bleibt, besitzt keinen Weg zu dem reinen Geiste, als der Gott zu denken. Im heiligsten Anliegen der Vernunft also gibt es kein Erkennen, es sei denn durch ein Denken in reinen Begriffen, d. h. in Begriffen, die nicht aus Erfahrung entspringen und auf sie gegründet sind, sondern die im Denken allein erschaffen und durch das Denken zugleich gewiß sind. Nur in solch einem „Jenseits der Physik oder der Erfahrung", nur in der Metaphysik gäbe es ein solches Erkennen. So empfing die Metaphysik ihren Ursprung in diesen Notwendigkeiten des erkennenden Geistes. Die Erfahrungserkenntnisse selber treiben ihn über sich hinaus zur Vollendung im Ganzen der Erkenntnis. Metaphysik wäre die Wissenschaft, die in reinen Begriffen oder aus reiner Vernunft die Antwort auf die Fragen sucht, in deren Lösung die Bruchstücke unseres Wissens sich zum Ganzen zusammenschließen in den letzten Einsichten über die Seele, die Welt, über Freiheit und Gott. Aber, genauer betrachtet, liegt im Metaphysischen der Erkenntnis überhaupt der ganze Sinn des Erkennens. Denn wir suchen im Erkennen die Begriffe von gegenständlicher Geltung, d. h. von notwendiger und allgemeiner Geltung, die Begriffe, die Gewißheit bei sich führen. Solche Begriffe können nie empirische sein, nie jene Erfahrungsbegriffe, die immer nur zeigen, was ist und was gewesen, nicht aber, daß es so sein muß, die Erfahrungsbegriffe, die, wie sie auf Erfahrung ruhen, so der beständigen Berichtigung durch die fortschreitende Erfahrung unterliegen. Soll Erkenntnis je den in ihr liegenden Anspruch erfüllen, nämlich den Anspruch, von gegenständlicher Geltung zu sein, so kann es nur in reinen Begriffen geschehen. Kein Wunder denn, daß Metaphysik so lange die Königin der Wissenschaften war. Sie muß es, wenn sie nur recht verstanden wird, immer bleiben.

Sie ist es nicht für die überheblichen Geister, die im Erkennen das Unmögliche versuchen. Sie ist es für jeden erkennenden Geist, wenn er nur sich selber und seine Aufgabe begreift. Um so schwerer wiegt das Schicksal, daß sie es zu keiner irgend anerkannten Geltung als Wissenschaft hat bringen können. System steht gegen System, Behauptung gegen Behauptung. Zuletzt tritt der Überdruß an den so oft enttäuschten Bemühungen ein. Vergebens hat Locke eine Verständigung über die Grundbegriffe der Erkenntnis herbeizuführen gesucht, indem er es unternahm, die Entstehungsgeschichte des Verstandes zu schreiben. Auch war es ganz gewiß ein Irrtum, wenn er alle Erkenntnisbegriffe, als aus Erfahrung entsprungen, auch nur in empirischer Geltung ließ. Metaphysik, in ihrem Selbstvertrauen nicht erschüttert, fuhr mit ihren Bemühungen fort, aber freilich mit demselben Mangel an Erfolg und Überzeugungskraft. So stieg das Mißtraun. So kam der Zweifel. Der allgemeine Skeptizismus behielt das letzte Wort. Ja, schlimmer als das, die völlige Gleichgültigkeit in den letzten Fragen der Erkenntnis machte das Ende.

Kant schreibt in diesem Überblick die ganze tragische Geschichte der Erkenntnis. Es ist ihr Sinn, die Welt gegenständlich zu ergreifen. Indem sie aber die Welt fassen will, verwandelt sich diese in den Inbegriff von Fragen, die alle über die unmittelbare Erfahrbarkeit hinausweisen. Erkennen wird Metaphysik und muß es werden. Kant gibt uns zugleich den Einblick in ihr Verfahren, und wir begreifen, wie es zunächst nicht anders sein kann — das Verfahren ist dogmatisch. Es arbeitet mit reinen Begriffen und setzt sie als gegenständlich gültige voraus, ohne sie als solche zu rechtfertigen, ja, ohne sich der Schwierigkeit in einer solchen Annahme bewußt zu werden. All die Dogmensysteme aber, so stolz sie sich gebärden, brechen zusammen, da ihre Grundlagen, jene reinen Begriffe, sich als nicht tragfähig erweisen. Nun richtet sich der Blick des Erkennens auf die Begriffe selbst, ihren Sinn, ihre Herkunft. Er

meint sie zu ergründen, indem er sich in ihre Entstehung in der Seele versenkt. Dem Dogmatismus der Metaphysik tritt der Empirismus der englischen Erkenntnispsychologie gegenüber. Sie verfährt freilich selber in dreifachem Sinne dogmatisch, einmal, indem sie beweislos annimmt, die Entstehungsgeschichte werde auch über die Geltung der Begriffe entscheiden, dann, indem ihr der Ursprung aller Begriffe in der Erfahrung fraglos scheint, endlich, indem sie die Gesetzlichkeiten der Seele als Notwendigkeiten voraussetzt. Sie bringt daher in der Grundfrage keine Entscheidung. Endlich aber verliert die zu oft enttäuschte Vernunft die Lust an jenen letzten Anstrengungen der Erkenntnis. Gleichgültigkeit ergreift sie. Diese Gleichgültigkeit in den letzten Fragen bezeichnet die Haltung nicht nur derjenigen, die, vom Leben in seiner unmittelbaren Anschaulichkeit befangen, noch nicht zum Erkennen gekommen sind, sondern vor allem aller derer, die, in einem Gebiete der Sonderforschung gefesselt, über seine Grenzen nicht hinaussehen. Diese Haltung liebt wohl gar, sich selbst als eine philosophische zu preisen, indem sie sich für kluge Zurückhaltung in Bemühungen gibt, denen nach der Schwäche der Vernunft der Erfolg versagt bleiben müsse. In Wahrheit erweist sich diese Gleichgültigkeit als eine Unmöglichkeit. Die Vernunft braucht Entscheidung und trifft unter allen Umständen Entscheidung hinsichtlich der Welt, der Seele, der Freiheit, Gottes, und wäre es nur die Entscheidung, daß sie über sie die Möglichkeit der Erkenntnis verneint. Sie behandelt die letzten Begriffe, auf denen sie ruht, vielmehr, mit denen sie arbeitet, als Gewißheiten. Die Vernunft ist immer philosophisch, d. h. sie setzt in jedem Stück ihres Erkennens ein Ganzes der Erkenntnis voraus. Sie übt immer Metaphysik, d. h. sie bearbeitet das Wirkliche im Sinne letzter Begriffe, die sie als reine behandelt. Darin allein liegt der Unterschied, ob sie in diesen ihren letzten Begriffen dogmatisch ist oder kritisch, ob sie blindlings zutappt oder ob sie ihres Verfahrens bewußt ist.

So begreift sich die Notwendigkeit einer neuen Wissenschaft, welche Kritik der reinen Vernunft heißen mag. Es begreift sich auch, wie diese Wissenschaft einen neuen Weg beginnt, und wie sie zum Ausgangspunkt wahrer Wissenschaftlichkeit dort werden muß, wo bis dahin Sorglosigkeit oder geniales Zutraun waltete. Kritik der reinen Vernunft bedeutet kritische Erörterung der Möglichkeit einer Erkenntnis in reinen Begriffen. Bleibt alles Erkennen in Ewigkeit beschränkt auf Begriffe, wie die Erfahrung sie gibt und die Erfahrung sie zugleich bestätigt, und soweit die Erfahrung sie bestätigt? oder gibt es ein Erkennen in Begriffen, die, im Denken entsprungen, durch das Denken gewiß sind? Gilt das erstere, so gibt es keine Metaphysik. Kritik der reinen Vernunft bedeutet daher zunächst kritische Untersuchung der Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft. Aber auch der Begriff der Erfahrungserkenntnis selber ist durch Humes Untersuchungen fraglich geworden. Die Erfahrungserkenntnis besitzt nach ihm keine gegenständliche Gewißheit, es sei denn, sie ruhe auf Begriffen, die sich als reine erweisen lassen, die Gewißheiten sind für alle Erfahrung und demnach allgemeine Gesetze der Dinge. Kritik der reinen Vernunft bedeutet demnach auch kritische Untersuchung der Möglichkeit einer Erfahrungserkenntnis als Wissenschaft, d. h. einer Erfahrungserkenntnis in Begriffen von notwendiger und allgemeiner Geltung. Die Frage der Kritik geht auf die Möglichkeit der Wissenschaft im vollen Umfang ihres Begriffs. Die neue Wissenschaft, die hier entstehen will, bereitet aller Wissenschaft den Grund. Wir sollen zum ersten Male um die Notwendigkeiten in unserm Erkennen wissen. Wir sollen es zum ersten Male erweisen, daß es auf Notwendigkeiten ruht. Wir sollen es zum ersten Male ausmachen, daß es ein Erkennen im strengen Sinne des Wortes gibt. Was ist Erkenntnis der Natur? was ist Erkenntnis jener Übernatur, mit der sich alle Fragen der Weltanschauung entscheiden? Was ist — nach dem umfänglichsten Sinn des Namens — Physik? was

ist Metaphysik? gibt es Brücken, die von jener zu dieser führen? Nur Verstehen kann uns durch die Dunkelheiten des Daseins führen. Auf welchen Begriffen ruht unser Verstehen? mit welchen Begriffen als seinen letzten Gewißheiten muß es arbeiten? Das liegt auf der Hand: Metaphysik muß innehalten mit dem Wagemut ihres Gott nachahmenden Weltbauens, bis diese Frage beantwortet ist. Aber auch das ist klar: die Antwort auf diese Frage wird uns Sicherheit schaffen, wo die Metaphysik uns bisher in ewigem Irren hielt. Wir werden nun wissen, welche Begriffe als Notwendigkeiten in unseren Naturgedanken eingehen. Statt der Kühnheiten einer überfliegenden Einbildungskraft werden wir die Natur in ihren wesensinnerlichen, in ihren wesensnotwendigen Gedanken ergreifen. Wir fassen sie dann in ihren notwendigen Gründen, nach denen die Metaphysik so führerlos tastete. Wir werden die Richtungen kennen und auch sie nach ihrem Rechte abschätzen, in denen die Gedanken der Natur sich zu denen jener Übernatur auswachsen, von der aller Sinn in unser Leben kommt. Auch hier gilt es, um die Schritte von der einen zur andern zu wissen und sie zu rechtfertigen in Sinn und Art ihrer Geltung. So müssen auch Welt, Seele, Freiheit und Gott in ihrem Begriff für das Erkennen sich enthüllen. Keinen Schritt dürfen unsere Begriffe gehen, ohne daß sie sich in ihrem Recht begreifen und begründen. Der erkennende Geist soll im ganzen Umfang seiner Betätigungen um sich selbst und seine Rechte wissen. So erhalten wir den vollen Überblick über unsern Gesamtbesitz an reinen Begriffen, mit denen alle Metaphysik gearbeitet hat, als wären sie Selbstverständlichkeiten, deren Möglichkeit jetzt eine so schwere Frage geworden ist, und die wir haben müssen, oder es gibt kein wahres Erkennen weder von Natur noch Übernatur. Unaufhellbares Dunkel oder kritische Gewißheit über unsere reinen Begriffe — dazwischen allein ist die Wahl. Wenn also Erkenntnis in ihrem letzten Sinn immer Metaphysik bleibt, hier würde durch Kritik

der Grund für eine Metaphysik bereitet, die als Wissenschaft auftreten kann. Kritik ist die notwendige Methode des Philosophierens. Indem sie ihre Methode findet, wird Philosophie erst wahrhaft zur Wissenschaft mit eigenen Fragen, eigenem Verfahren, eigenen Lehrinhalten. Wenn der Geist sonst Wissenschaft, Sittlichkeit, Recht, Staat, Schönheit, Religion schafft, so begreift er sich jetzt in seinen Schöpfungen nach den Notwendigkeiten seiner schaffenden Gründe. Der Geist schafft seine Welt in seinen Betätigungen als wissenschaftlicher, sittlicher, künstlerischer und religiöser Geist und begreift sich in der Philosophie in den Notwendigkeiten der Gedanken, in denen er seine Welt schafft. Die kritische Methode ist es, die ihn zu dieser Besinnung in sich selber hineinführt. Sie bringt die Philosophie auf den Weg der Wissenschaft. Wenn mit Sokrates das erste Weltalter der abendländischen Philosophie beginnt, so beginnt mit Kant das zweite. Wir stehen also noch in seinen ersten Anfängen.

Unser Werk soll einer großen Forderung genug tun. Aber seinem Gelingen leuchtet auch eine große Hoffnung. Denn das ist gewiß, in einer Untersuchung wie dieser darf es kein Meinen geben. Jeder Ansatz muß den Charakter der Gewißheit tragen. Denn unmöglich könnten wir die Gewißheiten in unserm Erkennen ableiten, indem wir sie selber auf unsichere Annahmen gründen. Es muß also die Kritik selber in lauter reinen Begriffen sich geben, in lauter Gedanken von strenger Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit. Die ganze Aufgabe liegt darin, eine Methode zu finden, die dies gewährleiste. Auf der andern Seite dürfen wir hoffen, unsere Aufgabe zum mindesten im Entwurf vollständig zu lösen. Denn die reine Vernunft, deren Inhalte wir in ihren reinen Begriffen entfalten wollen, ist eine Einheit in sich selber. Sie bedeutet ja nichts anderes als den Inbegriff der Gedanken, die die große Gegenständlichkeit des Erkennens in jedem Sinn dieses Wortes bilden. Also wird es darauf allein ankommen, die gegenständlichen Geltungen als Natur, Sittlichkeit, Schönheit,

Gott in den Gedanken, die sie ausmachen, genau zu bestimmen. Daß sie eine letzte Einheit bilden, ist so gewiß, wie es ja die Einheit der Vernunft ist, die sich in ihnen erkennend, handelnd, gestaltend, glaubend auswirkt. Wir müssen, wenn wir das Recht der Vernunft zu reinen Naturbegriffen kennen, aus ihnen selber jede andere Art reiner Geltungen ableiten und sie an ihnen in ihrem Erkenntniswert messen können. Wir werden die reine Vernunft in all ihren Möglichkeiten verstehen. So gilt es, in dieser Lehre von der reinen Vernunft und ihren Möglichkeiten zugleich den Schlüssel gewinnen für jede metaphysische Frage, für jede Frage, die von der Natur in die Übernatur hinausweist. Wir fragen die Vernunft nach all ihren Ansprüchen reiner Geltung; wir prüfen sie alle auf ihr Recht; wir enden nicht, ehe der ganze Umfang ermessen ist. So entspringt unsere neue Philosophie mit ihrer Frage nach der reinen Erkenntnis, bahnt sich den Weg in ihrer Methode der Kritik und findet ihr Ziel im System als der Einheit der reinen Erkenntnis. Die Problemstellung bedingt die Methode. Die Methode erfüllt sich im System.

Wir haben uns mit dem Einblick in das Problem, wie die weltgeschichtliche Stunde der Philosophie es stellt und Kant es begreift, zugleich die Sprache für unser Unternehmen geschaffen. In der mittelalterlichen Philosophie nannte man transzendental die allgemeinsten begrifflichen Bestimmtheiten, die letzten allgemeinsten Formen in der Welt der Gedanken. Kant nimmt den Ausdruck auf und stellt ihn als den beherrschenden Namen über sein ganzes Unternehmen, so sehr, daß er seine Methode, die kritische, in der seine ganze Tat entspringt und liegt, auch die transzendentale nennt. Aber der alte Begriff empfängt, wie es nicht anders sein kann, seinen neuen Sinn durch den Zusammenhang der Kantischen Frage. Die Frage geht auf die Möglichkeit einer reinen Erkenntnis von gegenständlicher Bedeutung. Gibt es ein Erkennen in Begriffen, die, ohne auf Erfahrung gegründet zu sein, denkent-

sprungen und denkgewiß sind, die eine denkgewisse Erkenntnis von gegenständlicher Bedeutung geben, Erkenntnisse, die von den Gegenständen allgemein und notwendig gelten, ohne sich auf die Erfahrung zu gründen? So sehr es uns um den Ewigkeitsgedanken der Kantischen Tat allein zu tun ist, so sehr wir suchen, ihn aus allen seinen bloßen Schulformen herauszulösen, so müssen wir hier doch die Kantischen Ausdrücke einfügen, die beinahe etwas wie eine eigene Ehrwürdigkeit gewonnen haben. Es heiße denn also die Erkenntnis, die aus Erfahrung stammt und durch sie bewährt wird, die empirische oder die Erkenntnis a posteriori. Denn sie hat in ihrem Wesen diese gewisse Nachträglichkeit, daß sie eine durch die Erfahrung erst aufzufindende Welt von Gegenständen, die für eine im voraus gegebene gilt, faßt und wiedergibt. Dann werde die Erkenntnis, die unabhängig von Erfahrung auf das Denken sich gründet und durch das Denken in sich gewiß ist, Erkenntnis a priori genannt. Es sind die Ausdrücke, die zuletzt auf die Unterscheidung des Aristoteles von dem „Früher" und „Später" in der Erkenntnis zurückgehn, nur daß bei Kant jede zeitliche Beziehung aus dem Sinn der Namen entschwunden ist. Es handelt sich allein um den Sinn der Geltung. Ist diese Geltung die empirische, die, durch Erfahrung begründet, im Fortschritt der Erfahrung berichtigt werden mag, so daß hier von wahrer Allgemeinheit und strenger Notwendigkeit nie die Rede sein kann? Oder ist die Geltung die der Denkgewißheit? Wir wissen es längst, nur eine Erkenntnis von dieser Geltung könnte, streng genommen, Erkenntnis heißen. Es ist die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis im strengen Sinne des Wortes. Der Menschengeist würde sie nicht stellen, wenn er nicht so oft und schließlich bis zur Verzweiflung durch die Metaphysik mit all ihrem falschen Stolz enttäuscht und genarrt wäre, und wenn nicht zuletzt noch David Hume mit seiner erbarmungslosen Schärfe ihm das Zutraun sogar im Alltagsbezirk seiner Erfahrungswissenschaft von der

Natur zerstört hätte. Also gilt es hier die Frage, die über die Ruhe und Zukunft des erkennenden Geistes entscheidet. Wir wollen in unserm Zusammenhang transzendental die Erkenntnis nennen, insofern sie in sich selbst zur Gewißheit gebracht wird über ihre Geltung a priori, ihre denkgewisse Geltung und zwar in gegenständlicher Bedeutung. Transzendental ist die Methode, die eine Erkenntnis aufweist als einen reinen Gedanken a priori, der als solcher von den Gegenständen gilt. Die transzendentale Methode arbeitet die Gedanken heraus, die, so sehr sie reine Gedanken sind, denkentsprungen und denkgewiß, doch als reine Gedanken gegenständliche Bedeutung besitzen und von den Dingen allgemein und notwendig gelten. Transzendental heißen dann auch die Erkenntnisse, die Erkenntnisse a priori sind und als solche gegenständlich gelten. Es ist nicht streng richtig. Aber wenn wir uns um der Verdeutlichung willen einmal erlaubten zu sagen, daß sie als Gedanken doch Schöpfungen des denkenden Geistes, Gebilde unsers Kopfes und insofern subjektiv sind, so dürfte gesagt werden, daß die transzendentale Methode untersucht, inwiefern subjektive Gebilde unsers Kopfes objektive Bedeutung besitzen. Sie ist die objektivierende Methode, die das Subjektive in seinem objektiven Sinn erhellt. Der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven ist aufgehoben im Transzendentalen. Wenn also das Transzendentale bei Kant wie im Mittelalter letzte allgemeinste Bestimmtheiten bedeutet, die letzten gedanklichen Gründe des objektiv Geltenden, so ist es doch diese Beziehung auf Gedankenbestimmungen, die als solche Objektbedeutung haben und von Gegenständen gelten, welche das Kantische Problem gegen das des Mittelalters und aller früheren Philosophie auf das deutlichste abhebt. Diese Beziehung ist es, welche die Schwierigkeiten zwischen Metaphysik und Empirismus, zwischen Spinoza und David Hume als das Problem der Probleme herausgetrieben haben. Man dürfte demnach sagen, daß das ganze Absinnen Kants

darauf gerichtet ist, das a priori in der Erkenntnis herauszuarbeiten und zu begründen. Kants Problem ist das Problem der Apriorität.

Hier bedarf es jedoch, damit die Frage in ihrer ganzen Wucht und Klarheit herausspringe, noch einer letzten genaueren Bestimmung. Wenn wir uns klarmachen, daß jede Wissenschaft als ein Zusammenhang von Urteilen sich darstellen muß, jede in Urteilen den Begriff jener Gegenständlichkeit aufbaut, die sie erforscht, so wäre unsere Aufgabe in den Urteilen gelegen, sofern sie a priori gelten, in den Urteilen reiner Erkenntnis. Aber es gibt zwei verschiedene Wege, auf denen wir in reiner Erkenntnis zu Urteilen kommen können. Wenn in einem Urteil der Aussagebegriff in dem Subjektsbegriff in Wahrheit schon enthalten oder mitgedacht war, so ist ein solches Urteil allerdings ein Urteil a priori. Denn es bedarf für seine Geltung keines neuen Grundes als nur des Subjektbegriffs selber. Es ist also ein Urteil, das rein aus dem Begriff fließt, ein Urteil aus reiner Vernunft, aus reinem Denken. Aber es bedeutet auch keinen Zuwachs an Erkenntnisgehalt über denjenigen hinaus, der im Subjektbegriff bereits gegeben war. Es erweitert unsere Erkenntnis nicht, es erläutert sie nur. Wir wollen ein solches Urteil daher ein Erläuterungsurteil oder, da es einen Gedanken nur auseinandersetzt, ein analytisches Urteil nennen. Nicht in solchen analytischen Urteilen kann unsere Aufgabe liegen. Die Schwierigkeit, die uns quält, ist gerade diese: wie es möglich sei, daß rein dem Denken ein Urteil entspringen könne, das uns Erkenntnis vom Gegenstande gibt. Nicht auf Erläuterung, sondern auf Erweiterung der Erkenntnis kommt es an. Noch genauer gesprochen, auf das Bilden der Erkenntnis in ihrem ersten Grunde und Ursprung kommt es an. Wie ist Erkenntnis möglich, ein Denken von gegenständlicher Bedeutung, das nicht von der Erfahrung seine Geltung herschreibt, die immer nur eine bedingte sein könnte, sondern das rein ist, d. h. allgemein und notwendig gilt,

Denkgewißheit besitzt in sich selber? Wissenschaft will nicht Wissen, das schon da ist, erläutern, sondern will Wissen, das wir suchen, gewinnen. Solche Urteile allein also bilden das Eigentliche der Wissenschaft. Die Möglichkeit der Wissenschaft selber hängt an ihnen. Wir wollen sie denn Erweiterungsurteile oder synthetische Urteile nennen. Wir könnten die analytischen und die synthetischen Urteile auch als auseinandersetzende und setzende unterscheiden. Es ist hier gar nicht so sehr vom Gewinnen der Wissenschaft im geschichtlichen Gange ihrer Entdeckung die Rede als vielmehr von ihrem Bau in dem großen Zusammenhange der Gründe und Folgen. Vielmehr von der Wahrheit ist die Rede, wie sie als der Gedanke vom Gegenstande uns als ein in sich Gegründetes und Geschlossenes und zugleich als das Ziel unserer Mühe vorschwebt. Wie ist sie möglich als ein Gedanke, der, in reiner Notwendigkeit gedacht, jene große in sich geschlossene Gegenständlichkeit bedeutet? Wie kann ein Gebilde reinen Denkens wahr sein von den Dingen? Unsere ganze Frage ließe sich denn in die Worte fassen: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? gibt es eine Möglichkeit für setzende Urteile reiner Erkenntnis? Die Antwort auf diese Frage entscheidet über die Möglichkeit der Wahrheit im menschlichen Erkennen. Mit welcher Schwere aber diese Frage der Wahrheit auf der Seele der Menschheit liegt, zeigt die weltgeschichtliche Betrachtung über die Geschichte des europäischen Geistes, durch die wir gegangen sind. Bleibt Hume im Recht, so gibt es nicht einmal eine Gewißheit gegenständlicher Geltung in unserem Erfahrungserkennen. Vollends jede metaphysische Einsicht über Welt, Seele, Freiheit, Gott bleibt uns für immer verschlossen. Alle jene großen Versuche einer zugleich einheitlichen und allumfassenden Erkenntnis müssen abgetan sein. Es gibt kein reines Erkennen, das uns das All aufschließt und unser Leben in sicheren Überzeugungen leitet. Kants Frage entscheidet das Schicksal und die Stellung des Geistes in der Welt. Denn es gilt ja keineswegs allein

die Naturerkenntnis. Es gilt die ganz allgemeine Frage nach der Möglichkeit setzender Urteile von reiner Erkenntnisgeltung im Gesamtgebiet des wissenschaftlichen, sittlichen, künstlerischen, religiösen Wissens. Gibt es für den Geist in diesem Gesamtgebiet eine Gewißheit der Wahrheit? Wir haben viel dadurch gewonnen, daß wir diese Frage, die entscheidende für Wissenschaft und Leben, in eine Fassung gebracht haben, die die Schwierigkeit sehr deutlich macht, welche hier anscheinend hoffnungslos das Denken herausfordert, und die zugleich das Problem im ganzen Umfang seiner Bedeutungen umgreift.

Kant hat in dieser Unterscheidung der auseinandersetzenden und der setzenden Urteile, der analytischen und der synthetischen, immer eine durchgreifende Tat gesehen. Er nennt sie „klassisch", nennt sie mächtig. Ja, er erklärt, sie allein würde, rechtzeitig begriffen, uns vor allen Irrwegen der alten Metaphysik bewahrt haben. Man versteht in der Tat den ganzen Sinn der Unterscheidung erst, wenn man begreift, daß in ihr Kant sein Problem gegen das Verfahren der metaphysischen Gedankenbildung abhebt. Alle jene Versuche der Metaphysik wurden nur durch eine Selbsttäuschung möglich. Der Metaphysiker hielt seine Urteile, die nur auseinandersetzende waren, für setzende. Gibt man ihm seine ersten Grundbegriffe zu, so ergeben sich wohl Gebilde von wundervoller Einheitlichkeit und Geschlossenheit. Man nehme die Entelechie des Aristoteles. Sie ist die Form der Welt im Ganzen wie in jeder einzelnen Erscheinung. Als Selbstverwirklichung der angelegten Gestalt erklärt sie die Bewegung in jedem Sinne, in dem wir die Natur begreifen, als Mechanismus, Organismus, Seele, Tugend, Staat und Kunst, erklärt das Übereinandergreifen des großen Stufenbaus, der mit der Materie beginnt und in Gott endet. Ich setze nur den vorgefaßten Gedanken der sich vollziehenden Gestalt fortschreitend nach seinem ganzen Bedeutungsgehalt auseinander. Aber — wo nahm ich das Recht her zu dem vorgefaßten Gedanken selber? Es steht ebenso mit der Monade

von Leibniz, mit der Substanz des Spinoza. Die Frage nach den setzenden Urteilen und gar nach den setzenden Urteilen a priori ist also keine andere als die nach der Ableitung und Begründung der ersten Notwendigkeiten im Erkennen. Es ist keine andere als die nach der Möglichkeit der Metaphysik. Metaphysik aber bedeutet hier das einheitliche und allseitige Erkennen, jenes, das uns die Natur aufschließt und in einheitlichem Gedankenzuge den Sinn jener Übernatur erhellt, in der alle Bedeutung unseres Menschenlebens beschlossen liegt. Wir sollen uns weder dem blinden Zutraun überlassen noch verzweifeln. Wir sollen wissen und unsern Weg gehen im sichern Bewußtsein seiner Gangbarkeit. Also: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Die Gedankensetzung, in welcher als reine, denkgewisse Denktat Wahrheit vollzogen wird in Urteilen, die von den Gegenständen gelten, die ist in Frage. Wir wollen Wissen um die Möglichkeit der Wahrheit.

Es ist sehr merkwürdig, wie Kant in all den Benennungen seiner philosophischen Begriffe alte Namen braucht, aber sie in den neuen Sinn seiner Frage umbiegt, und wie sie alle gleichsam ein Doppelgesicht erhalten bei jenem Kriege nach zwei Seiten, den er führt. Denn so galt stillschweigend im Grunde immer noch die aristotelische Gleichsetzung von Wirklichkeit und Erkenntnis. Die Wirklichkeit ist das System der Erkenntnis dargestellt im Stoffe. Die Wissenschaft ist das System der Wirklichkeit in seiner Form erfaßt und vom Stoffe gelöst. Da mochte das Erkennen a posteriori von der Erfahrung zu den letzten Begriffen steigen oder a priori von den letzten Begriffen zu den Wahrnehmungsinhalten sich herablassen. Die transzendentalen Begriffe waren gleichsam die letzten Überschriften dieser als Begriffssystem gedachten Welt. Aber diese Einheit von Wirklichkeit und Erkenntnis ist gerade das Problem der Probleme. Erkenntnis a posteriori — Hume beweist es — führt nicht zu notwendigen und allgemeinen Geltungen. Erkenntnis a priori bedarf der Rechtfertigung in ihrer gegen-

ständlichen Gültigkeit. Wie können unsere Grundbegriffe, die den Gegenstand erfassen wollen, a priori gelten? Das ist die schwere Frage. Das Transzendentale ist selbst die Frage von der Möglichkeit einer reinen Gegenstandserkenntnis. Wir können uns den Einwürfen Humes nicht entziehen und dürfen ihm doch nicht recht geben, wenn eine Wissenschaft, eine Erkenntnis möglich sein soll, die den Sinn ihres Namens erfüllt. Wir können die alten Wege der Metaphysik nicht mehr gehen, brauchen aber eine Metaphysik und müssen also erst einmal ihren Sinn bestimmen. Aber hier heißt es nicht, gegebene Begriffe analytisch erläutern. Es heißt, die Setzung der reinen Erkenntnisbegriffe selbst, die Synthesis a priori rechtfertigen. Jede der Kantischen Benennungen entspringt in dem Streit von Metaphysik und Empirismus. Sie erfaßt das Berechtigte in ihren Gedanken und erkennt, soweit er gilt, ihren Anspruch an, aber sie arbeitet auch auf ihre Einschränkung hin, um den Boden der Wissenschaft zu sichern, und vertieft die Frage, die beide in ihrer Tiefe nicht sahen. Es ist wirklich schon im Schaffen der Namen das Vorgehen eines Richters, der beide Parteien hört und über ihr Recht entscheidet, um das sie beide nicht wissen. — —

Die „Kritik der reinen Vernunft", die diese große Aufgabe für die Begründung aller Erkenntnis auf sich nimmt, ist kein bequemes Buch geworden. Vielmehr erfreut sie sich des sprichwörtlichen Namens einer undurchdringlichen Schwierigkeit. Die Zahl derer ist nicht allzu groß, die, nachdem sie sich in Denkweise und Ausdrucksstil wahrhaft hineingelesen haben, die Gewißheit gewinnen, daß in ihrem Leben ein Genuß mehr ist, einer jener ganz hohen Genüsse, die die Frucht der ausgereiften Bildung sind. Denn in der Welt des philosophischen Geistes gibt es schwerlich einen Genuß, der über diesen hinausläge, die „Kritik der reinen Vernunft" als ein in sich vollendetes Kunstwerk lesen zu können. Die Schwierigkeit, die hier Tor und Eingang bewacht, läßt sich allerdings durch kein

Kunststück der erleichternden Ausdeutung entfernen. Sie liegt ganz einfach in der ersten Fassung der Frage, die uns zumutet, das anscheinend Selbstverständliche, die gegebene wirkliche Welt und ihr Bild im Erkennen vielmehr als ein Problem von beinahe hoffnungsloser Tiefe zu begreifen. Man muß es gelten lassen, daß es unzählige Geister gibt, denen es nun einmal schlechterdings nicht gegeben ist, den hartnäckigen Realismus unserer angeborenen Anschauung zu durchbrechen. Wenn Aristoteles hier im Verhältnis zu Platon seine Schranke fand, so berührt es nicht weiter wunderbar, daß es auch anderen so geht. Vielmehr wirkt hier eine der Grundgesetzlichkeiten des Lebens. Sie ist eine wohltätige, eine Leben hegende und beinahe Leben schaffende Gesetzlichkeit. Sie hält den Lebendigen in jener heilsamen Dunkelheit, in dem das unbekümmerte Wirken gedeiht. Denn all dies Wirken richtet sich auf jene gegebene Welt, die ein für allemal der Stoff ist, aus dem wir unser Menschenwerk bilden. Nichts scheint klarer als dies von Ewigkeit zu Ewigkeit eindeutig bestimmte Verhältnis von Geist und Welt. Nichts scheint unsinniger als in diesem Verhältnis eine dunkle Frage zu sehen, die aufzurollen es aller Zurüstungen eines nicht ermüdenden Tiefsinns bedarf. Der praktische Lebenssinn, den man den gesunden Menschenverstand zu nennen pflegt und über alle Gaben des Menschen preist, hält sich von metaphysischen Irrwegen und von psychologischen Grübeleien fern und vermag nicht zu begreifen, daß es seine eigenen Voraussetzungen sind, aus denen jene metaphysischen Irrungen fließen, und gegen die die psychologische Erkenntnistheorie des Empirismus vergebens eine Hilfe sucht. Denn im Grunde genommen sind ja alle jene Systeme nur der natürliche Realismus der uns mitgegebenen Anschauung, wenn er sich selbst als Wissenschaft vom All begreifen möchte. Aber zu dieser ersten und wurzelhaften Schwierigkeit kommt in der „Kritik der reinen Vernunft" eine zweite, die in ihrer Darstellungsweise liegt. Sie stammt aus einem sehr ehr-

würdigen Zuge des Kantischen Wesens. Er hat das Werk eines weit mehr als zwölfjährigen Nachdenkens, das er in fünf Monaten niederschrieb, sogleich als ein vollendetes Lehrbuch geben wollen und hat es uns schwer gemacht, indem er von sich selber die größte Pünktlichkeit, Sauberkeit und Vollständigkeit des philosophischen Unterrichtens verlangte. Wir freilich suchen nun, um den Ewigkeitsgedanken seiner Philosophie allein bemüht, gerade die Befreiung von der Schulform. Dennoch — es hat etwas so Unerfreuliches, wenn die Deutung kaum einen Zusammenhang mit dem großen Buche besitzt und, wie es bei manchen Erklärern geschieht, mehr von ihm fort als zu ihm hin zu bringen scheint, so daß der Schüler am Schluß so ratlos vor dem dunkeln Werke steht, wie er es vor dem Beginn tat. Um deswillen sei hier zur letzten Vorbereitung das Gewebe der Kantischen Problemanordnungen auseinandergelegt. Es ist so fein gesponnen, daß man den Faden des Hauptgedankens kaum zu verfolgen vermag, und so überaus dicht im Gespinste, daß es undurchsichtig wird.

Kant entwickelt sein Werk in synthetischer, nicht in analytischer Methode. Das will sagen: er baut den Gedanken, den es gilt, den Gedanken der objektiv geltenden Erkenntnis, den Gedanken des Gegenstandes oder der Natur aus seinen Bedingungen auf, statt ihn als gegeben zu nehmen und in seine Bedingungen zu zerlegen. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß der Gang der Entdeckung umgekehrt der analytische gewesen ist. So gibt uns die Darstellung nicht den erfinderischen Gedanken, sondern sie hüllt ihn in eine Methode der Darbietung, die eine Art Gegensatz zur Erfindung bedeutet. Die Bedingungen des Gedankens Natur sind solche der Anschauung und der Begriffe. Denn Natur bedeutet die Einheit für die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmbarkeiten. Hiernach scheint es berechtigt, daß das Werk sich in die Anschauungslehre und die Denklehre teilt, in die Ästhetik und in die Logik.

Dennoch liegt hier eine Merkwürdigkeit, die einer eigenen Erklärung bedarf. Der bei weitem überwiegende Teil der Arbeit gibt sich als eine neue Logik. Dies muß ja sein. Denn es hat sich bei Hume erwiesen, daß es unmöglich ist, die Grundbegriffe unserer Wirklichkeitserkenntnis aus den Grundsätzen der alten Logik, aus dem Satz des Widerspruchs zu rechtfertigen und sie als Notwendigkeiten der Vernunft zu begründen. Hier ging ihnen die Denkgewißheit verloren, mit der die Möglichkeit einer gegenständlich geltenden Wissenschaft steht und fällt. Soll es also einen Erweis der Denkgewißheit für diese Grundbegriffe der Wirklichkeitserkenntnis geben, so kann er nur in einer neuen Logik gegeben werden. So tritt die transzendentale Logik Kants der allgemeinen oder formalen Logik gegenüber, die im Grunde noch immer die des Aristoteles ist. Wie diese die Formen und Gesetzlichkeiten des Denkens ohne jede Rücksicht auf den Inhalt untersucht und von Begriff, Urteil, Schluß und Methoden handelt als allgemeinen Bedingungen aller Wahrheit, mag nun von Natur, Seele oder Geschichte oder wovon immer die Rede sein, so entwickelt auch die transzendentale Logik allgemeine Bedingungen der Wahrheit, gleichfalls ohne jede Rücksicht auf jene besonderen Gegenständlichkeiten der Natur, Seele oder Geschichte, aber nicht ohne Rücksicht auf den Gegenstand überhaupt. Sie ist die allgemeine Logik des Objektdenkens, die Lehre von den Gründen der objektiven Gültigkeiten im Erkennen. Die formale Logik entwickelt die allgemeinen Bedingungen, denen jeder Gedankenzusammenhang genügen muß, um wahr zu sein. Aber er kann ihnen genügen, ohne deswegen bereits als gegenständlich gültig, als objektive Geltung erwiesen zu sein. Die transzendentale Logik gibt die Bedingungen des Objektivdenkens, der gegenständlichen Gültigkeit. Sie enthüllt diejenigen Notwendigkeiten im Gedanken, durch die er Gedanke vom Wirklichen oder vom Gegenstande überhaupt wird. Hier also handelt es sich um die Grundfrage der Wissenschaft.

Denn Wissenschaft besteht aus dem Inbegriff der objektiv geltenden Gedanken. Es scheint also, daß die transzendentale Logik das Ganze der Kantischen Wissenschaftslehre umspannen müsse.

Um so seltsamer wirkt es, daß ihrer weitangelegten und fast das ganze Buch füllenden Untersuchung die transzendentale Ästhetik mit ihren wenigen Seiten als ein selbständiger, mit gleichem Rechte nebengeordneter Teil voraufgeht. Dies aber hat besondere geschichtliche, fast möchte man sagen, es hat autobiographische Gründe. Es ist nämlich durch den Gang der neueren Philosophie die Stellung und Bedeutung der Anschauungsinhalte im Gegenstandsgedanken zur entscheidenden Frage der Erkenntnislehre geworden. Hier geschieht nun durch Kant ein Dreifaches. Er zerbricht an dieser Stelle den Dogmatismus der Wolffischen Metaphysik. Er erkennt den englischen Empirismus in seinem bedingten Rechte und berichtigt ihn zugleich. Er gewinnt den entscheidenden Durchbruch in die Transzendentalphilosophie. Man darf sagen, es ist der Ort seiner grundlegenden Entdeckung. Man kann hinzusetzen, daß sie symbolisch hinausdeutet auf das Ganze seiner Tat. Denn dieser Gedanke leitet ja seine ganze Methode: er gewinnt die neue Transzendentalphilosophie, indem er den dogmatisch-metaphysischen Rationalismus des Festlandes gegen den englischen Empirismus abwägt und einem in dem andern die berichtigende Grenze und Einschränkung setzt. Für die Wolffsche Schule nämlich, die den Gedanken Leibnizens vertritt und damit den vorgeschobensten Posten des metaphysischen Dogmatismus darstellt, bedeutet die Anschauung ein verworrenes Denken. Wären wir reine Geister, so wäre uns die Welt ein Ganzes reiner Begriffe. Die sinnliche Beschränktheit der irdischen Geschöpfe bewirkt es, daß wir, statt rein zu denken, sehen, hören und schmecken. Die anschauliche Vorstellung kleidet nur infolge der Eingeschränktheit des Menschengeschöpfs die reine Geistesgestalt der Wahrheit ein. Hiermit ist denn der Grundgedanke des metaphysischen Dogmatismus gesetzt, daß

Kern und Wesen der Dinge nur im reinen Begriff erfaßt wird, daß die gegenständliche Welt in ihrem Innersten die Gestalt des reinen Begriffs trägt. So ist dem Unternehmen dieser Metaphysik bereits in der Lehre von den anschaulichen Inhalten der Erkenntnis der Grund bereitet. Hier gewinnt denn Kant die grundsätzliche Scheidung. Anschauung ist überhaupt kein Denken, weder klares noch verworrenes, sondern ein dem Denken gegenüber Selbständiges, Eigenes, Denkfremdes und Denkäußerliches. Insoweit gilt der Satz des Empirismus. Nun besagt aber diesem englischen Empirismus die Anschauung allein jenen Erlebnisinhalt, der Wirklichkeit bedeutet. Soweit ein ursprünglicher erlebter Inhalt der Anschauung aufgewiesen werden kann, soweit darf von Wirklichem die Rede sein, soweit dürfen wir unsern Vorstellungsinhalten Wirklichkeitsbedeutung, gegenständliche Bedeutung zuschreiben. Alle Denkinhalte sind Nachbilder der Empfindungsinhalte. Daher ist ja alle Erkenntnis lediglich in Erfahrung, das will sagen: in ursprünglichen Empfindungserlebnissen begründet. Darum besitzt sie auch lediglich empirische Geltung. Also an dieser Stelle, in der Auffassung der Anschauung entscheidet sich überhaupt die Frage der reinen Erkenntnis, die sich als die Grundfrage Kants herausgearbeitet hat. Kant läßt den ersten Satz des Empirismus gelten: Empfindung bedeutet unsere einzige Erlebnisweise von Wirklichkeit. Aber er entdeckt nun selbst im Anschaulichen allgemeine Notwendigkeiten, die dem Empirismus entgangen sind. Dadurch gewinnt er den Fußpunkt für die Ableitung des Notwendigen in der Erkenntnis überhaupt und zunächst in der Erfahrungserkenntnis. Gegen Wolff also gilt der Satz: die Anschauung ist nichts Begriffliches, Rationales. Die Gebundenheit der Wirklichkeitserkenntnis an ein letztes Irrationales wird grundsätzlich anerkannt. Aber mit Wolff, wennschon in einem ganz andern und neuen Sinn, wird ein Allgemeines und Notwendiges auch im Anschaulichen angesetzt und damit jene Folgerung des Empirismus vermieden, die alle Wissen-

schaft vernichtet. Gegen den Empirismus nämlich gilt: die Denkinhalte sind keineswegs bloße Nachbilder der Anschauungsinhalte, so daß alle Erkenntnis empirisch bliebe und nur soweit gölte, wie Erfahrung und Erlebnis geht. Sogar die Anschauung selber ist nicht bloß empirisch, auch in ihr gibt es ein Reines, Allgemeines, Notwendiges. Aber für den Empirismus spricht die Selbständigkeit des Anschaulichen gegen das Denkliche, die Gebundenheit der Erkenntnis an das Irrationale, Jenseits-Begriffliche, Anschauliche, — das Anschauliche in dem Sinne, in dem es das Empirische ist.

Nach beiden Seiten gilt ein Ja! und ein Nein! gegen das Ja! der dogmatischen Metaphysik das Nein! des Empirismus und umgekehrt. Zum erstenmal und an der entscheidenden Stelle erweist sich die kritische Feinheit Kants im Geltenlassen und Einschränken der entgegengesetzten Standpunkte. Er nimmt in den Empirismus einen Wolffschen Bestandteil, in den Wolffianismus einen empiristischen auf und gewinnt so den Kritizismus als die gegenseitige Durchdringung der beiden Standpunkte, die demnach beide als einseitige Betonungen der Wesenszüge im zweiseitigen Gedanken der Wahrheit erscheinen. Aber dies geschieht nicht in einem mechanischen Zusammenfügen, sondern durch einen grundlegenden durchaus neuen Gedanken. Denn hiermit wird ja die transzendentale Methode und der Grundgedanke des Kritizismus gefunden, welcher gerade diese gegenseitige Durchdringung von Rationalismus und Empirismus ist, der beide zu ihrem Rechte bringt, indem er jeden in seinem Geltungsgebiete einschränkt. Darum erfolgte für Kant an diesem Punkte die entscheidende Entdeckung. Darum galt ihm die Lehre der transzendentalen Ästhetik immer als die eigentliche Grundlegung des kritischen Systems und der Philosophie überhaupt. Mit der Lehre von der transzendentalen Idealität von Raum und Zeit wurde der metaphysische Dogmatismus vernichtet und der Humesche Skeptizismus widerlegt. So erklärt es sich aus der Selbständigkeit und Bedeutung der Entdeckung, daß die

transzendentale Ästhetik gleichgeordnet und nebengeordnet der transzendentalen Logik vorangeht und für Kant beinah den wichtigsten Teil in der Kritik der reinen Vernunft bedeutet.

Für die sachliche Entfaltung des Problems freilich enthält diese Anordnung eine große Schwierigkeit. Denn diese Loslösung der Anschauung gegen das Denken erweist sich im Gedanken der Gegenständlichkeit überhaupt als durchaus unausführbar. Im Gedanken Gegenstand oder Natur ist die Anschauung selbst eine begrifflich bestimmte: die Gedanken Raum und Zeit, als Einheiten verstanden, lassen sich nur in Begriffen vollziehen. Der Gedankengehalt der transzendentalen Ästhetik gehört selbst in die Logik hinein. Ja, das verhängnisvollste Mißverstehen des Kantischen Gedankens dürfte wesentlich durch diese Voranstellung herbeigeführt sein. So liegt der seltsame Fall vor, daß die geschichtliche Entstehungsweise der „Kritik der reinen Vernunft" hier eine Hemmung für die rein sachliche Entwicklung des Gedankens aus seiner inneren Notwendigkeit mit sich schleppt. Das Werk, das in seiner ehernen Geschlossenheit vom Ersten bis zum Letzten, vom Innerlichsten bis zum Äußerlichsten durchgestaltet zu sein scheint von der Notwendigkeit des Gedankens, hat doch die Zufälligkeiten seiner Entstehung noch nicht vollständig abgestreift. Gleich einer Merkwürdigkeit ist dieser erste Hauptteil der Untersuchung stehen geblieben. So teilt sich nun freilich das Buch entsprechend der üblichen Anordnung der Schullogik in Elementarlehre und Methodenlehre. Aber die Elementarlehre zerfällt in transzendentale Ästhetik und transzendentale Logik. Die Schullogik erreicht eigentlich in der Methodenlehre das Feld ihrer größten Fruchtbarkeit. In der „Kritik der reinen Vernunft" enthält die Elementarlehre alle grundlegenden und bahnbrechenden Entdeckungen. Seltsam ist sogar der Name der Ästhetik, die nur hier die Wissenschaft von der Anschauung in der Erkenntnislehre bezeichnet, während seit 30 Jahren bereits, seit dem Werk des Alexander Baumgarten, das Wort für die

Wissenschaft vom Schönen und der Kunst in Anspruch genommen war, wie Kant selber es in diesem Sinne später gebrauchte. Aber hier besteht im Seltsamen diese größte Seltsamkeit, daß unter diesem Namen die Untersuchung bei Kant erst dasjenige wirklich leistet, was Alexander Baumgarten leisten wollte. Er wollte eine Lücke im Leibnizischen System füllen, in dem, nach der damaligen Sprache, die oberen Kräfte des erkennenden Geistes, die des Verstandes, eine eigene Wissenschaft besaßen, die Logik, die unteren aber, die der Anschauung, nicht. Wenn Baumgarten die Vollkommenheit des anschaulichen Erkennens im Künstlerischen sah, so bog dies, streng genommen, von der beabsichtigten Ergänzung der Logik ab, die dagegen Kant geleistet hat.

Die transzendentale Logik zerfällt abermals in zwei Teile, in die transzendentale Analytik und die transzendentale Dialektik. Die Untersuchung heißt Analytik nicht, weil sie Analyse bietet. Sie sollte vielmehr nach ihrem sachlichen Gehalt Synthetik heißen. Sie heißt Analytik nach dem logischen Hauptwerk des Aristoteles und führt sich so schon im Namen als die neue Logik ein. Der Name Dialektik, bei Platon noch gleichbedeutend mit Philosophie, sollte der heiligste in der philosophischen Sprache sein, da er auf die Methode des Sokrates zurückweist und damit die Erinnerung an den wahren Ursprung der abendländischen Philosophie beschwört. Aber leider wirkten ja schon zu Sokrates' Zeit in dem gleichen Anteil an den Gesetzlichkeiten des Geistes neben dem ernsten Bemühn des Meisters die Klopffechterkunststücke der Begriffsspielereien. Sie haben die dialektische Zauberkunst in Verruf gebracht. Aus bloßen Begriffen alles zu beweisen und alles zu widerlegen wurde der Inhalt der dialektischen Kunst, die hinfort nicht das Kunstwerk, sondern die Künstelei des Denkens bezeichnet. So erklärt es sich, daß bei Kant die Analytik für die Logik der Wahrheit, die Dialektik für die Logik des Scheins steht. Sie teilen unter sich die weltgeschichtliche Aufgabe. Die Ana-

lytik wird zur Lehre von den Gründen, den Bedingungen und der Wahrheitsgeltung der Erfahrungserkenntnis. Sie gibt uns die Wissenschaft vom Gegenstande überhaupt im Sinne des Gegenstandes der Erfahrung. Die Dialektik bietet die Kritik der Metaphysik. Sie entwickelt die Voraussetzungen und Bedingungen der metaphysischen Erkenntnis. Sie handelt also vom Gegenstandserkennen im metaphysischen Sinne des Worts. In der Analytik werden die logischen Gründe der Erfahrungsbegriffe aufgedeckt und wird damit die objektive Gewißheit der Erfahrungserkenntnis erwiesen und bestimmt. Die Dialektik stellt die logische Grundlosigkeit der metaphysischen Behauptungen heraus. Hier also fehlt die objektive Gewißheit. Aber das metaphysische Bedürfnis, das unausrottbar bleibt, gewinnt zugleich den Ausblick in neue Richtungen, in denen es seine Befriedigung finden mag, nur nicht auf dem Wege des empirisch-überempirischen Begreifens. Die Kritik richtet sich auf die Möglichkeit einer Metaphysik, auf die Möglichkeit des Erkennens einer Übernatur aus reinen Begriffen. Die Dialektik also gibt die eigentliche Kritik der reinen Vernunft. Für Kant bedeutet sie den Hauptteil seines Werkes. Aber wie bei ihm die Elementarlehre an Wichtigkeit die Methodenlehre bei weitem überwiegt, so hat seine Dialektik, die für ihn die Hauptsache war, ihr Werk so gründlich getan, daß wir an ihrem Inhaltlichen kaum noch Anteil nehmen. Für uns enthält die Analytik nicht nur die grundlegende, sondern auch die maßgebende Einsicht. Die Dialektik ist geschichtlich geworden. Die Analytik wirkt als ein bleibendes Werk von übergeschichtlichem Gehalt und Wert. Indem die Zeiten fortschreitend das große Buch lesen, ist es, als verschöben sie unwillkürlich das Schwergewicht der Bedeutung zwischen den Teilen.

Die Elementarlehre der allgemeinen Logik handelt von Begriff, Urteil und Schluß. In eigenartiger Weise greift diese Anordnung der logischen Probleme auf Kants Analytik und Dialektik hinüber. Die Analytik übernimmt die Lehre von Be-

griff und Urteil, die Dialektik die vom Schluß im transzendentalen, nicht im logisch-formalen Verstande. Doch steht hier nicht eine äußerliche Übertragung in Frage, sondern zum mindesten in der Analytik eine innerlichste Beziehung, die sich aus dem transzendentalen Problem ergibt. Wir erhalten also zuerst die Analytik der Begriffe, dann die der Urteile. Jene bestimmt die Grundbegriffe alles Objektdenkens überhaupt, welche, da es nur in ihnen Objektgedanken gibt, gültig sind für jedes Objekt, allgemein und notwendig im objektiven Denken, also reine Begriffe. Sie werden auch reine Verstandesbegriffe oder, da sie allen anderen zugrunde liegen, Stammbegriffe des reinen Verstandes genannt, endlich auch, in Aufnahme eines aristotelischen Namens, Kategorien. Dies ist der Kantische Begriff der Kategorien. Sie bedeuten die notwendigen Grundbegriffe aller Objektgedanken. Begriffe aber besitzen ihre Bedeutung im Erkennen als die Prädikate möglicher Urteile. Die Wissenschaft bestimmt ihren Gegenstand in einem System von Urteilen. In der Analytik vollziehen demnach die Kategorien den Gedanken Natur oder Gegenstand überhaupt in Urteilen, die, da sie alles objektive Denken begründen, Grundurteile oder, in Erinnerung an die Geometrie, Grundsätze heißen mögen. Als Grundsätze reinen Denkens können sie Grundsätze des reinen Verstandes heißen. Die transzendentale Analytik erreicht in dem System der Grundsätze des reinen Verstandes ihr Ziel. So bedarf unsere Untersuchung wirklich dieser beiden Teile und wird sich entfalten als Analytik der Begriffe und Analytik der Urteile.

Aber jeder dieser Teile zerfällt abermals in zwei Abschnitte. Kant hat es sich und dem Leser an dieser Stelle wahrhaft schwer gemacht. Die synthetische Methode verlangt es, daß der Gedanke, der hier abzuleiten ist, aus seinen innersten und letzten Bedingungen hergeleitet werde. Der Gedanke ist der der Gegenständlichkeit überhaupt oder der Natur. Er soll hergeleitet werden als ein reiner Gedanke, d. h. in den Begriffen

die ihn als seine Notwendigkeiten und allgemeinen Geltungen aufbauen. In seinen Anschauungsbedingungen ist er bereits bestimmt. Wir haben jetzt seine Denkbedingungen aufzuweisen. Wie er zuvor rein als Anschauung von allem Gedanklichen losgelöst wurde, so hätten wir ihn nun zunächst rein als Gedanken von allem Anschaulichen zu lösen. Die Frage lautet: ob wir rein aus dem Denken als solchem die Notwendigkeitsbegriffe des Gegenstandes entwickeln könnten? Die Frage brauchte uns in unserem Zusammenhange nicht zu quälen, wenn wir nicht den Weg der synthetischen Methode gingen, und wenn wir nicht die Anschauung, die wir ganz eigentlich gegen Wolff und den Empirismus erkämpfen mußten, erst künstlich gegen den Gedanken abgesondert hätten. Was also ist die reine Denkform des Gegenstandsgedankens? Denken heißt Urteilen. Die reinen Denkformen treten uns in den Urteilsformen entgegen, von denen die allgemeine Logik spricht. Das Urteil bedeutet ja die objektive Geltung einer Zueinandergehörigkeit von Begriffen. So viele Urteilsformen also, so viele verschiedene Möglichkeiten gibt es für Begriffe, als zueinander gehörige in einer Einheit des Gedankens befaßt zu sein. Jede Urteilsform bedeutet eine Einheit des Gedankens für zueinander gehörige Begriffe, welche objektiv gilt. Hier also wirken die notwendigen Einheitsgedanken, in denen Begriffe sich mit objektiver Geltung verknüpfen. Die Einheitsgedanken der objektiven Geltung müssen in den Urteilsformen enthalten sein. So ergibt sich der äußerst merkwürdige Versuch Kants, auf rein logischem Wege, d. h. aus dem Gedanken „Denken überhaupt" oder, was dasselbe sagt, Urteilen überhaupt die Kategorien abzuleiten. Die reinen Verstandesbegriffe fließen aus der Tafel der Urteilsformen. An ihr haben wir den Leitfaden zur Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe. Die Ableitung besitzt in Kants Überzeugung den großen Vorteil, daß sie die Gewähr der Vollständigkeit in sich trägt. Denn so gewiß jede objektive Geltung einer Einheit von Begriffen sich im Urteil

ausspricht, so gewiß muß es so viele Arten von Einheitsbegriffen objektiver Zugehörigkeit geben, wie es Urteilsformen gibt. Wir gewinnen also mit diesem Leitfaden den sichern Weg zum System der Kategorien. Allerdings setzt der Versuch voraus, daß die allgemeine Logik die Tafel der Urteilsformen einwandfrei abgeleitet hat. Er nimmt die Logik als eine in sich fertige Wissenschaft vor der Untersuchung an. Aber nicht nur das! Der schwierige Gedankengang kann uns von der Beweislast unserer eigentlichen Aufgabe nicht erlösen. Er kann die Untersuchung nur eröffnen. Denn das Ergebnis bis zu diesem Punkte ist ein rein hypothetisches. Wenn die Natur ein reiner Gedanke ist, d. h. wenn in unserm Wirklichkeitserkennen reine Verstandesbegriffe walten, Begriffe nicht nur von empirischer, sondern von notwendiger und allgemeiner Gültigkeit, wenn das Erkennen Begriffe besitzt, die als solche Gesetze der Natur sind, dann müssen es diese reinen Verstandesbegriffe sein, die wir an den Urteilsformen entdecken. Aber ob die Natur ein reiner Gedanke ist, ob reine Begriffe im Wirklichkeitserkennen gelten, das ist ja gerade die ganze Frage. Es ist die Frage der Erkenntnis selber. Es ist die Frage, zu der der Zusammenbruch der Metaphysik und der Zweifel David Humes uns gezwungen haben. Hier gilt es, jeden und auch den letzten Dogmatismus zu zerbrechen. Das System der Logik, rein a priori aufgebaut, darf nicht selber zu einem letzten Hort des Dogmatismus werden. Wir haben hier vielmehr zu der entscheidenden Unternehmung zu rüsten. Wir müssen die reinen Begriffe rechtfertigen als solche, die von der Natur, vom Wirklichen gelten, die — sonderbar genug! — nicht auf Erfahrung gegründet und doch im Denken der Erfahrung gewiß sind. Sie sollen als reine Begriffe zugleich die allgemeinsten Gesetze der Natur sein. Darin besteht ja das ganze Rätsel und Geheimnis der Erkenntnis. So bringt in der Analytik der Begriffe dieser zweite Abschnitt, die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, den für das

ganze Werk entscheidenden Gedanken. Kant selber bekennt, daß es die Untersuchung ist, die ihm die größten Schwierigkeiten bereitet hat. Kein Wunder! Sie erweist die Denknotwendigkeit der Grundbegriffe in der Erfahrungserkenntnis, an deren Erweis Hume verzweifelte. Sie löst das Humesche Problem. Sie rettet die objektive Gewißheit der Erkenntnis. Sie beweist die Möglichkeit einer Wissenschaft von der Erfahrung oder von der Natur überhaupt. Sie leistet die richtige Grundlegung für die Lehre von der Erkenntnis. Sie löst die Frage nach den letzten Geltungsgründen unserer Begriffe vom Wirklichen. Man erkennt den völlig Galileischen Gang der wissenschaftlichen Methode. Dem analytischen Teil der Erörterung folgt der synthetische. Der Abschnitt von der Entdeckung der Verstandesbegriffe arbeitet rein hypothetisch die Kategorien heraus. Die Deduktion bestätigt die Richtigkeit der Hypothesis an dem Gedanken der Erfahrung. Sie verhält sich wie das Experiment zur Hypothesis des Problems.

Die Analytik der Urteile baut endlich nach all diesen Vorbereitungen das System der Wissenschaft vom Gegenstande, von der Natur oder der Erfahrung in ihren Grundsätzen auf. Die Deduktion hat, streng genommen, nicht sowohl die Geltung der Kategorien als vielmehr die Geltung der Kategorie erwiesen. Sie leitet nur den allgemeinen Grundgedanken ab, auf den die objektive Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe zu gründen ist. Sie schafft dem System seinen letzten Grundsatz. Dieser muß nun entfaltet werden in die einzelnen in ihm zusammengefaßten Sätze, die zusammen den Gedanken Natur überhaupt oder Gegenstand überhaupt vollziehen und bilden. Die Deduktion bereitet also den Grund für das System der Sätze, in denen sich der reine Gedanke Natur ausspricht. Jede Wissenschaft besteht aus einem System von Sätzen oder Urteilen, die aus ihren Grundurteilen fließen, und die zusammen den Begriff ihres Gegenstandes bestimmen. In ihren Grundurteilen oder Grundsätzen besitzt jede Wissenschaft die eigen-

tümliche Einheit ihres Gedankens. Es liegt auf der Hand in der Geometrie mit ihren Axiomen oder der Physik mit ihrem Grundsatz von der Erhaltung der Energie. Aber auch die Geschichte als Wissenschaft gewinnt die Einheit für die Sätze ihrer Erzählung in dem Grundgedanken, dessen Darstellung im Einmaligen des Geschichtsverlaufs sie verfolgen, dieser sei ein Mensch oder eine Kunst oder ein Staat oder eine Staatengruppe oder selbst die Menschheit, nur daß der Grundgedanke hier nicht der Darlegung als Grundsatz voraufgeht, sondern im Ganzen der Darstellung sich vollzieht. Bei dem System der Grundsätze des reinen Verstandes aber handelt es sich um die letzte Theorie der Wissenschaft, um die Untersuchung, die aller Sonderwissenschaft vorausliegt, um den Begriff der Wissenschaft selber oder den Begriff des gegenständlichen Denkens überhaupt. Es gilt die Grundsätzlichkeiten aller objektiven Geltung in der Erfahrung. Auseinandergesetzt wird der Gedanke Natur überhaupt in seiner Einheit. Da es Ein Gedanke ist, der sich in seinen Teilinhalten entfaltet, nennen wir die Lehre mit Recht System. Da es die Sätze gilt, die allen objektiv geltenden Sätzen zugrunde liegen, müssen sie Grundsätze heißen. Da sie als Voraussetzungen in jedem Urteil von objektiver Gültigkeit mit enthalten und in diesem Sinne, notwendig, allgemein, rein, das Verstehen der Dinge selbst ausmachen, mögen wir sagen: sie bilden den reinen Verstand. Demnach streben wir zu dem System der Grundsätze des reinen Verstandes. Aber auch diese Analytik der Urteile gliedert sich in zwei Abschnitte. Wir hören zunächst vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Das Kapitel wird nötig durch die besondere Künstlichkeit der Kantischen Anordnung. Am Ende der Deduktion steht es so, daß wir zuerst die Lehre von den reinen Anschauungen erhalten haben, dann die von den reinen Begriffen zusamt der allgemeinen Rechtfertigung ihrer gegenständlichen Gültigkeit. Wie zwei durch eine brückenlose Kluft getrennte Welten stehen sie einander gegen-

über. Naturerkenntnis aber besteht darin, daß die Anschauung Begriff werde. Wie kommen nun die getrennten Welten im Denken der Erfahrung zusammen? Der Schematismus ist die Lehre vom Anschaulichwerden der reinen Verstandesbegriffe oder auch vom Begriffwerden der Anschauung. Die Vermittlung besorgt der Gedanke der Reinheit, Allgemeinheit und Notwendigkeit, die beiden, Anschauung und Begriff, eigen sind. Die allgemeinsten Zeitbestimmungen der Dauer, der Folge und des Zugleich geben das zugleich Anschauliche und Begriffliche, worin wir die allgemeinsten Gesetze der Natur ergreifen. Das Wesentliche und Ganze dieses Gedankenganges entfaltet sich erst im System der Grundsätze. Die feine und tiefe Untersuchung, die im Kapitel des Schematismus steckt, wäre also sachlich kaum notwendig. Sie erklärt sich aus der besonderen Anordnungsweise der Erörterungen, wie Kant sie bei seiner synthetischen Methode beliebte, ähnlich wie die transzendentale Ästhetik aus rein persönlichen Gründen sich der Logik vorschob. So erreichen wir endlich das lang erstrebte Ziel aller unserer Bemühungen und den Endgedanken der ganzen Analytik in dem System der Grundsätze des reinen Verstandes. Der Inbegriff aller reinen Geltungen in dem Gedanken Natur überhaupt, Gegenstand überhaupt, Erfahrung überhaupt ist abgeleitet und ausgesprochen. Der Begriff der Natur ist bestimmt. Die Erkenntnis der Natur gründet sich als objektive Gewißheit. Die gesamte Gedankenarbeit der Kritik faßt sich in diesem Abschnitt als dem abschließenden und vollendenden zusammen.—

Wenn bis hierher durchgeführte Zweiteilung den gesamten Aufbau der „Kritik der reinen Vernunft" beherrscht — eine Zweiteilung, die letzten Endes im Auseinanderreißen von Anschauung und Denken ihren Ursprung hat —, so gibt die Dialektik diese Gliederung auf. Daß Kant auch diesen Teil seiner transzendentalen Denklehre von der allgemeinen Logik abheben will, indem er Beziehungen zu dem Kapitel von den Schlüssen herzustellen sucht, führt zu feinen und tiefen Be-

merkungen, aber die Verbindung bleibt doch äußerlich. Die Kategorien entsprechen in der Logik vom gegenständlichen Denken gewißlich der Lehre vom Begriffe, die Grundsätze derjenigen vom Urteil. Dagegen weisen die metaphysischen Ideen nicht in irgendwie zwingender Weise auf die Schlüsse. Handelt es sich doch bei ihnen überhaupt nicht um ein Stück logischer Systematik, sondern um Lehrinhalte, wie sie die Geschichte der Philosophie in einem geschichtlich bedingten Schulsystem der Kritik Kants unterbreitet. Die drei Abschnitte folgen einander als die Paralogismen der reinen Vernunft, die das Kennzeichen der Denkirrung bereits in der Überschrift tragen, als die Antinomien der reinen Vernunft, in denen die Vernunft, wie sie aus innerer Notwendigkeit ihr Ziel der Erkenntnis verfolgt, gar in Widersprüche hineingetrieben werden soll, endlich das Ideal der reinen Vernunft — die metaphysische Gotteslehre, das höchste und vergeblich erstrebte Ziel im Erkennen. Kant gibt den Gegenstand genau als Kritik der rationalen Psychologie, der rationalen Kosmologie und der rationalen Theologie. Es handelt sich um drei Wissenschaften, die rationale, nicht empirische sind, also aus reinem Denken entspringen, aus reinen Begriffen angebliche gegenständliche Erkenntnis gestalten. Hier stehen wir in der eigentlichen Kritik der reinen Vernunft. Eine metaphysische Psychologie tritt neben unser Erfahrungswissen von der Seele. Sie soll die letzte Wesenheit der Seele erschließen, zu der die Erfahrung nicht vordringt, die immer nur von seelischen Vorgängen, ihren Bestandteilen und ihrem Zusammenhang berichten kann. Mit diesem letzten Wesen der Seele soll ihre Unsterblichkeit gegeben sein. Eine metaphysische Kosmologie ergänzt unsere Erfahrungswissenschaft von der Natur. Sie strebt über die Einzelerkenntnis der besonderen Naturtatsachen hinaus zur Erkenntnis der Natur in ihrer Ganzheit nach Ausdehnung in Raum und Zeit, Zusammensetzung und Bedingungen, nach der Erkenntnis des Alls, das kein Gegenstand

der Erfahrung ist und daher nur in reinen Begriffen, in Ideen sich ergreifen ließe. Hier stehen wir vor dem Unbedingten, dem Unendlichen, hier vor der Frage nach dem Kern unseres Wesens in der Freiheit. Endlich schlösse dies alles in einer metaphysischen Theologie mit der Lehre vom unbedingten Wesen der Wesen, das nun vollends aller Erfahrbarkeit sich entzieht und nur in reiner Vernunft sich finden ließe. Es ist die Frage des tiefsten Ernstes nach einem Erkennen Gottes im reinen Denken. Gibt es Beweise für das Dasein Gottes? Es gilt die für alle Weltanschauung entscheidenden Fragen nach der Unsterblichkeit der Seele, nach der Freiheit und nach Gott. Es gilt die höchsten und letzten Anliegen der erkennenden Vernunft. Die geschichtliche Beziehung all dieser Untersuchungen liegt klar am Tage. Kant findet den Gegenstand seiner Kritik gegeben in den metaphysischen Schulwissenschaften, wie sie das System Wolffs als Psychologie, Kosmologie, Theologie zusammengestellt hat. Nur die Ontologie fehlt in diesem Zusammenhange. Die Ontologie hat sich bei Kant in die transzendentale Analytik aufgelöst. Diese bestimmt — nach dem Wort des Aristoteles — „das Sein, inwiefern es ist". Sie setzt es in seinen Grund- und Wesensbestimmtheiten fest. Von diesem Ausgang her übersieht man das Ganze der Kantischen Tat als die Neugestaltung des Systems der Metaphysik. Der Titel der deutschen Metaphysik Wolffs lautete: „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele, auch allen Dingen überhaupt" und deutete so auf Theologie, Kosmologie, Psychologie, die in der Ontologie gipfelten und sich abschlossen. Die kritische Fragestellung und Methode ist es, die die Reihenfolge umstellt. Die Ontologie schafft als transzendentale Analytik die Einsicht in die letzten Gewißheiten und notwendigen Begriffe alles Wirklichkeitserkennens und damit den Maßstab jedes Gedankens, der mit dem Anspruch der Wahrheit auftritt. Sie wird die Grundwissenschaft für jeden metaphysischen Gebrauch und Anspruch der Vernunft. Die Metaphysik selber wird zur Kritik. Auf

diesem Grunde gewinnt Kant bei den Zeitgenossen den Namen des Allzermalmers. Das „zermalmende" Ergebnis liegt im Erweis der Unmöglichkeit für jede Wirklichkeitserkenntnis aus reinen Begriffen, in der Vernichtung jeder rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie. Es gibt keine Verstandesmetaphysik vom Wirklichen, kein Durchdringen jener letzten Geheimnisse von der Seele, der Welt, der Freiheit, von Gott durch reines Denken. Kant bildet den gesamten bis dahin herrschenden Begriff der Wissenschaft um. Aber seine Tat räumt nicht nur geschichtlich mit dem Überlieferten auf. Das metaphysische Bedürfnis bleibt. Die Wege zum Durchdringen jener Geheimnisse, statt daß sie in Verstandeswissenschaften dogmatisch gegeben wären, sind erst zu finden. Die kritische Aufhebung der alten Vergeblichkeiten wird zu einer richtigen Entdeckungsfahrt, die die Vernunft in ihrer Weite und Tiefe ausmißt. Wenn Kant und seine Zeit das Große des Werks in erster Linie in dieser Kritik der Metaphysik sahen, die Altes und Vergebliches verneinte, wir finden es in der großen Bejahung, die nicht nur in der Analytik neue Wissenschaften eröffnete, sondern auch über die Grundlegung der Erfahrungswissenschaft hinaus den Geist zu seinen Gewißheiten im Metaphysischen der Sittlichkeit, Schönheit und Religion führte und ihm die Einheit und Sicherheit der Weltanschauung ermöglichte in dem Augenblick, in dem sie ihm die gewohnten Anschauungsweisen zerschlug, und gerade dadurch, daß sie es tat. — —

2. Die Natur als Anschauung

Wir beginnen die große Wanderung durch das gesamte Gebiet des Geistes. Es ist darum zu tun, die Wissenschaft von ihm zu gewinnen, wie er in Erkennen, Sittlichkeit, Schönheit, Religion sich seine Welt baut. In jedem dieser Gebiete suchen wir das sichere Erkennen, indem wir uns der letzten Gewißheiten bemächtigen, auf denen es ruhen muß. Die erste Aufgabe liegt im theoretischen Erkennen, im Begriff der Wissenschaft

im engeren Sinne des Worts, im Wissen um das Wirkliche nach Physik und Metaphysik. Vor allem aber kommt es darauf an, daß wir des Weges sicher sind. Es gilt, den Ausgangspunkt recht zu wählen. Wir müssen vordringen zu der allerletzten Voraussetzung, die in allem Erkennen gemacht wird, die, unabhängig von irgendwelcher Weise der Auffassung oder Deutung, von aller Wissenschaft, von allem Denken und Erkennen angenommen wird und für sie die Bedingung ihrer Möglichkeit bildet, die Bedingung der Möglichkeit für alle Physik und Metaphysik.

Die Voraussetzung ist die, daß wir in all unserm Erkennen bezogen sind auf eine von uns unabhängige Welt und Wirklichkeit. Wir nennen sie das Objekt oder den Gegenstand der Erkenntnis. Das Denken zielt auf ein Sein. Dem erkennenden Subjekt steht das zu erkennende Objekt gegenüber. Der Geist richtet sein Denken auf die Welt. Wir haben nicht zu tun mit Inhalten, die als rein persönliche Erlebnisse in uns kommen und gehen, sondern mit einer Wirklichkeit, die für jedes Denken eine und dieselbe ist. Diese Wirklichkeit bildet den Gegenstand des Geistes. Im Erkennen erfaßt er sie in seinen Begriffen. Im sittlichen Handeln bildet er sie um nach seinen Ideen. Im künstlerischen Schaffen macht er aus ihr die Gestalten der Schönheit. In seinem Glauben schaut er sie als Darstellung oder als Gegenstand der Wirkung für ein Göttliches. So viele Ausdrücke wir wählen mögen, so reich an Beziehungen dies Gegeneinander von Geist und Welt sein mag, alle bezeichnen sie und gehen sie zurück auf diese einfache Grundbeziehung, die für jedes geistige Leben die Selbstverständlichkeit der Selbstverständlichkeiten ist, die für jedes Kind den Anfang seines Ich und Eigendaseins bedeutet, und über die keine Wissenschaft, keine Denkergröße je hinauskommt. Nicht von den Erlebnissen seiner besonderen Sinnlichkeit redet der Physiker, sondern von den Farben, von den Tönen. Für das allgemeine Bewußtsein jedes denkenden Menschen baut er

diese leuchtende und klingende Welt in Begriffen zum zweiten Male auf.

So geht es mit aller wissenschaftlichen Arbeit. Wenn Hume in der Tat den Ursächlichkeitsgedanken, der als das große Gesetz alles Naturgeschehen bindet, in ein rein subjektives Erlebnis auflöst, so ist doch gemeint, daß dies Erlebnis als dasselbe in jeder Seele gerade jene große Gemeinsamkeit des Vorstellens aufbaut, als die wir die Natur verstehen. Er schreibt ein Buch, das selber als ein Stück Natur und Wirklichkeit für jeden Leser derselbe Inhalt der Erfahrung sein soll. Ja, wenn ein Denker sich gewaltsam zu der Lehre zwänge, die behauptet: es ist nichts als nur mein Ich mit dem Fluß seiner Vorstellungserlebnisse, so glaubt er sich zu dieser Lehre gezwungen durch Schwierigkeiten, die sich bei der Betrachtung der Erkenntnis ergeben. Aber auch er deutet nur als ein lediglich Subjektives jene große Gegenständlichkeit des Daseins, ohne die er für alle seine Erörterungen gar keinen Inhalt hätte. Auch er setzt sie als die gemeinsame Gegebenheit voraus, die er nun erklärt und andern durch sein Buch auseinandersetzt, mag er auch diese andern alle als bloße Spiele in seinem Vorstellen angeblich betrachten. Man mag, indem man ein völlig in sich übereinstimmendes und einheitliches Verstehen sucht, die Art der Beziehung zwischen Geist und Welt auf das vielfältigste ausdeuten. Die Beziehung selber ist die letzte, nicht mehr auflösbare Voraussetzung in allem Erkennen. Alles Erkennen ist Erkennen von Objekten. Die Objekte bedeuten eine in sich geschlossene, für sich bestehende, allem möglichen Denken gegenüberstehende Welt. Sie bedeuten für alles mögliche Denken denselben Gegenstand der Erkenntnis, einen Gegenstand, der derselbe für alle ist und der in allem Denken derselbe bleibt. „Und die Sonne Homers — siehe, sie lächelt auch uns." Wir wissen durch Naturerkenntnis, sie ist tatsächlich nicht dieselbe, da sie sich seit Homer vieltausendfach verzehrt und wiederhergestellt hat, und sie ist dem Erkennen dennoch dieselbe als

dieselbe Quelle aller Kraft im Planetensystem. Diese alles gründende Beziehung von Geist und Welt, Denken und Sein, Erkenntnis und ihrem Gegenstande, so selbstverständlich sie dem schlichtesten Kindersinn ist und beiwohnt, ist in Wahrheit unerschöpflich an Gehalt. Ja, sie ist, recht entwickelt, für den Menschen der ganze Gehalt seines Daseins. Jedes Menschenleben bekommt seinen Gehalt durch seinen Anteil an gegenständlicher Bedeutung.

Wir könnten demgemäß eine zwiefache Art des Bewußtseins unterscheiden. Jeder Mensch hat sein eigenes. Es ist das Bewußtsein seiner persönlichen Erfahrung. Es ist jenes Bewußtsein, das durch die großen Sophisten Griechenlands und vor allem durch Protagoras entdeckt wurde. In ihm erfährt ein jeder die Welt auf seine Weise. Jeder hat seine eigene Wirklichkeit, ja, ist eigentlich seine eigene Wirklichkeit. Humes Tat war, dieses Wirklichkeitsbewußtsein genauer zu beschreiben. Es besteht in dem Eingewöhntsein in die Vorstellungsfolgen, die wir nun einmal erlebt haben, und in denen wir unsere Wirklichkeit erlebt haben. In diesem Sinne, könnte man sagen, gibt es so viele Wirklichkeitsbilder — um nicht zu sagen so viele Wirklichkeiten, wie es Menschen gibt. Aber alle diese Wirklichkeiten werden nun doch als dieselbe Eine Wirklichkeit in ebenso vielen Abschattierungen gedacht. Alle diese Erlebnisse müssen vorgestellt werden als bezogen auf denselben Gegenstand. Diesen Gegenstand nennen wir Natur. Wenn wir von so vielen Bewußtseinen sprechen würden, wie es Menschen und menschliche Wirklichkeitsbilder gibt, so würde sich die Sprache selber gegen einen solchen Ausdruck sträuben und dadurch beweisen, daß sie selber nur ein einziges Bewußtsein kennt und gelten läßt und jedes Bewußtsein gleichsam als einen Teil oder als eine Spiegelung dieses einzigen Bewußtseins denkt. Wir unterscheiden von jenem Bewußtsein eines jeden Einzelnen das allgemeine Bewußtsein, das Bewußtsein nicht der Wirklichkeit, wie sie sich in einem jeden spiegelt,

sondern das Bewußtsein der Wirklichkeit überhaupt, jener gemeinsamen Wirklichkeit, deren Bilder alle besonderen Wirklichkeiten der einzelnen Menschen sind, oder auf die sich alle jene einzelnen Wirklichkeiten als auf ihren Träger und Grund beziehen. Es ist kaum ein Bild oder Gleichnis zu sagen: alles Bewußtsein der Menschen, die da waren, sind und sein werden, ist von einem allgemeinen Bewußtsein umfaßt. Wir wollen es nennen das Bewußtsein überhaupt. Dies wäre also das Bewußtsein der allgemeinen Wirklichkeit oder, noch allgemeiner, der allgemeinen Gegenständlichkeit, auf die jedes besondere Denken als auf den gemeinsamen Inhalt, den gemeinsamen Gegenstand bezogen ist. Dies Bewußtsein überhaupt bildet das Gemeinsame aller menschlichen Geistigkeit. Dadurch allein gibt es über alle einzelnen Menschen hinweg eine Menschheit, in der sie alle befaßt sind. Die gemeinsame Welt schafft jenes Reich der gemeinsamen Gedanken, durch die allein es Zusammenhang und Verständigung zwischen den Menschen gibt. Vielmehr die gemeinsame Welt bedeutet ein Reich gemeinsamer Gedanken. Dies Reich ist das Reich der Menschheit. Dies Reich bedeutet auch das Reich der Wissenschaft. Die Wissenschaft kann nichts anderes tun als dies: jenes Bewußtsein überhaupt ergründen nach den Gedanken, die es bilden. Alle Wissenschaft also ruht auf jener letzten Voraussetzung, von der wir gesprochen haben, auf der Voraussetzung nämlich von jener gemeinsamen Wirklichkeit, die alle Wirklichkeiten aller Menschen als derselbe einzige Gegenstand umfaßt, und die den Inhalt bildet für das Bewußtsein überhaupt, das als die gemeinsame Geistigkeit jedes einzelne Bewußtsein wirklicher Menschen durchdringt. Will man alle Wissenschaft um dieser ihrer letzten Voraussetzung willen hypothetisch nennen, so ist nichts dagegen zu sagen. Aber diese Hypothesis oder Voraussetzung ist es vielmehr, die alle Wissenschaft in ihrem letzten Grunde erschafft und die Bedingung ihrer Möglichkeit ist. Wissenschaft bedeutet den Gedanken, der diese letzte Voraus-

setzung nach ihrem ganzen Gehalt in ihr mitgedachter Inhalte auseinandersetzt.

Um demnach der Wissenschaft ihren letzten Grund zu bereiten, käme es darauf an, daß wir in jener Voraussetzung selber bis zu den letzten Bedingungen vordringen. Jede Wissenschaft, können wir sagen, behandelt jene große Gegenständlichkeit, die wir als den gemeinsamen Inhalt alles Denkens voraussetzen, im Sinne irgendeiner besonderen Bestimmtheit. Jede baut das Bewußtsein überhaupt in irgendeinem Gebiet seiner Teilinhalte aus. So, erkannten wir bereits, spricht der Physiker von den Farben und Tönen, nicht aber von dem Farbenerlebnis in irgendeinem einzelnen Menschen, so der Chemiker von den Stoffen, so der Biologe von den Lebensgebilden, so der Psychologe von den Bewußtseinserscheinungen, der Historiker von den geschichtlichen Ereignissen, der Metaphysiker endlich von der Wirklichkeit in ihrem letzten Sinn, von der absoluten Wirklichkeit. All dieses wird als ein Teil der gemeinsamen Welt, nicht aber im Sinne des subjektiven Erlebnisses gedacht. Der physikalische Gegenstand umfaßt die allgemeinsten Gesetzlichkeiten des körperlichen Geschehens. Der Chemiker betrachtet den Gegenstand als Stoffgebilde, der Biologe ihn als Leben. Der Psychologe erörtert ihn als Bewußtsein. Der Historiker erforscht ihn als die Ereignisreihe des einmaligen Geschichtsverlaufs. Der Gegenstand selber wird bei ihnen allen als eine Gegebenheit vorausgesetzt. Ihnen allen zugrunde liegt der Gegenstand überhaupt, die allgemeine Voraussetzung einer gegebenen Gegenständlichkeit. Dies ist der Grund, den alle Wissenschaft voraussetzt, und den demnach die Grundwissenschaft bereiten und in ihm aller Wissenschaft den Grund legen muß. Zur Lehre von den besonderen Gegenständen, die die besonderen Wissenschaften ausführen, fügen wir die neue Wissenschaft vom Gegenstande überhaupt hinzu. Was bedeutet jener allgemeine Gedanke der Gegenständlichkeit überhaupt, was ist der Sinn jenes gegenständ-

lichen, objektiven Geltens, das unter unseren Bewußtseinsinhalten diejenigen bezeichnet, die wir nicht nur als geltend für jedes Denken, sondern als an sich die Wirklichkeit und die Natur bildend abheben? Wir unterscheiden auf das bestimmteste zwischen den Inhaltserlebnissen unserer rein persönlichen Erfahrung und den Gegenständen unseres Weltgedankens. Wir mögen diese Welt nehmen als physische oder metaphysische, als seelische, sittliche, ästhetische oder religiöse, ja selbst als die der logischen oder mathematischen Wahrheiten, — immer ist ein solches Reich des gegenständlichen Denkens in Frage. Der Inbegriff dieser gegenständlichen Geltungen heißt die Wahrheit. Erkennen heißt Wahrheit denken, heißt gegenständlich denken. Mit dem Gegenstande überhaupt also fragen wir nach dem Sinn der Wahrheit. Das Bewußtsein überhaupt ist eigentlich das Bewußtsein vom Gegenstande überhaupt. Das Bewußtsein vom Gegenstande überhaupt ist das Bewußtsein um die Wahrheit. So handelt es sich in dieser unserer Untersuchung darum, den Gedanken der Wahrheit in seinem letzten Grunde zu erhellen. Wir suchen die Lehre vom Gegenstande überhaupt, die uns der letzten tragenden Gründe in allem gegenständlichen Denken, in aller Wahrheit versichert. Es ist die große Grundvoraussetzung aller Wissenschaft, die sich hier nach ihrem innersten Sinn auseinandersetzt.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß, was wir hier zur Frage stellen, dasjenige gewesen ist, was alle Metaphysik als ihr letztes Ziel gesucht hat. Sie wollte die Wirklichkeit in ihrem letzten Kern ergreifen, als dessen Ableitung, Ausstrahlung oder Entfaltung sich alle Inhalte des Wirklichen verstehen ließen. Es ist ebenso gewiß, daß wir eigentlich zum ersten Male die Frage auf den Weg ihrer Lösungsmöglichkeit gebracht haben. Wir haben es getan, indem wir völlig deutlich gemacht haben, wie sie eigentlich liegt. Es kann ja nicht unsere Aufgabe sein, die Natur selber in ihrem Kern zu erfassen. „Wo faß' ich dich, unendliche Natur?" In diesem Sinne trennt eine unüberbrück-

bare Kluft das undurchdringliche Sein und das Denken. Was wir zu leisten haben, ist etwas viel Einfacheres. Wir haben den Gedanken Natur nach seinen Inhalten auseinanderzusetzen, wie wir ihn als den Gegenstand überhaupt unsers Bewußtseins überhaupt finden. Es ist ein Gedankeninhalt, den unser Denken durchleuchten soll. Er wohnt ihm selber bei und steht ihm nicht als ein in Ewigkeit Geschiedenes gegenüber. Wir wissen also zum ersten Male klar, wonach zu fragen ist. Wir haben gegründete Aussicht und fast die Sicherheit, die Antwort zu finden, da wir statt des unendlichen Seins vielmehr einen Begriff unseres Denkens zu durchdringen haben. Wir werden demnach endlich vorlegen, wonach die Metaphysik in so vielen Ansätzen vergeblich getastet hat, — die Notwendigkeiten jenes großen Gegenstandsgedankens, der alle objektiven Geltungen umgreift. Mit der Sicherheit der Fragestellung ergibt sich auch die der Methode. Die eine ist die andere und führt sie mit sich. Hier aber rühren wir an einen Punkt von großer Wichtigkeit. Die Methode ist mit der Aufgabe gegeben. Die Aufgabe aber ist eine rein objektive. Nicht darauf kommt es an, den Hergang des Erlebnisses in der Seele zu erzählen, durch den das Bild der Gegenständlichkeit entsteht. Die Seele wäre ja immer die einzelne Seele. Wir aber sprechen von dem Bewußtsein überhaupt, welches als der gemeinsame Gegenstandsgedanke in jeder Seele vorausgesetzt werden muß. Jene Erzählung ferner müßte alle die seelischen Erlebnisweisen im Empfinden, Vorstellen, Denken als Gegebenheiten voraussetzen. Wir aber wollen gerade zu jenen letzten Notwendigkeiten vordringen, die als allerletzte Voraussetzungen in jedem gegenständlichen Gedanken liegen. Vor allem — um das Erlebnis ist es ja gar nicht zu tun, sondern allein um den Sinn der Wahrheit. Die Untersuchung betrifft gar nichts Subjektives. Sie ist auf das Objekt, auf den Gegenstand allein gerichtet. Den allgemeinen Objektsgedanken zerlegt sie in die Teilinhalte, die ihn bilden, — die also selber wieder Bedingungen der Möglichkeit jedes gegen-

ständlichen Gedankens sind, die demnach in jedem Gedanken von gegenständlicher Geltung als seine Voraussetzungen, als Bedingungen seiner Möglichkeit liegen, die also als Notwendigkeiten in jedem Denken von gegenständlicher Bedeutung enthalten sind und allgemein gelten. Die Tatsache der Gegenständlichkeit war die letzte unaufhebbare und unableitbare Voraussetzung, auf der alle Wissenschaft ruht, und die sie gestaltet. So gewiß Gegenstand gedacht wird, so gewiß werden jene Bedingungen als Voraussetzungen seiner Möglichkeit mitgedacht. Sie sind die letzten Gewißheiten in allem gegenständlichen Denken. Sie sind die Grundgewißheiten aller Wissenschaft. In dieser objektiven Methode der logischen Auseinanderlegung des Gedankens Gegenstand überhaupt werden sie gefunden. Dies ist die Methode, die wir als die kritische oder transzendentale bereits eingeführt und verdeutlicht haben. Die transzendentale Methode legt die Gegenständlichkeiten der Erkenntnis nach den Bedingungen ihrer Gegenstandsgeltung auseinander und bemächtigt sich dadurch der Gewißheiten in allem Erkennen. Sie führt das Erkennen auf seine Gewißheiten zurück und begründet es in ihm. Es ist jene Methode, von der wir längst begriffen, daß sie weder psychologisch noch metaphysisch, sondern kritisch sei, nicht Nachgestaltung eines Bildungshergangs in der Seele, nicht Ergreifen des Kerns der Wirklichkeit aus reinem Denken, sondern Zerlegung einer gedanklichen Gestalt, der Grundgestalt der Gegenständlichkeit überhaupt in die Teilinhalte, die sie bilden und ausmachen. Kant entdeckt in dieser Methode den rettenden Weg und wirft das Licht auf den dunkeln Gang der Erkenntnis.

Man könnte in diesem Sinne soweit gehen zu sagen, daß sogar der Begriff des Bewußtseins und selbst des Bewußtseins überhaupt entbehrlich würde. Nicht als Bewußtseinsgebilde kommen jene gedanklichen Gestalten in Frage, sondern nach ihrem Sinn, ihrer Bedeutung, ihrer Geltung. Ja geradezu, auch wenn sie kein Bewußtsein dächte, würden sie ihre ganze Bedeutung als das Reich der Wahrheit behalten.

Sie würden immer gegenständliche Geltungen bedeuten und objektive Gewißheiten darstellen, auch wenn niemand sie dächte. Der Name Gedanke wird also hier in einem völlig eigenen Sinne gebraucht. Unsere Untersuchung mit ihrer neuen Frage schafft sich diesen Sinn, der auf ihrem Boden zu einer Notwendigkeit wird. Wir vergegenwärtigen uns nämlich, daß jene große Gegenständlichkeit, die Welt, wenn wir sie in ihren letzten Gründen ergreifen sollen, für unsere Untersuchung einen Gedanken bedeutet, nicht den Gedanken eines einzelnen Bewußtseins, sondern eines Bewußtseins überhaupt, das nichts als den Inbegriff objektiver Geltungen besagt. Hier wäre also ein Gedanke, der gar nicht in einzelnen Seelen gedacht werden brauchte und doch immer ein Gedanke bliebe. Die Wissenschaft denkt ihn. Sie ist dieser Gedanke. Die Wissenschaft als das allgemeine Denken, das für alles besondere Denken das Gesetz setzt und bildet, bedeutet diesen reinen Gedanken der Gegenständlichkeit. Sie bedeutet ihn als ihr letztes Ziel. Es kann ruhig zugegeben werden, daß sie ihn nur in unendlicher Annäherung vollzieht, ja sogar, daß sie ihn in unendlicher Annäherung niemals zu Ende vollzieht. Dennoch bleibt er der ewige Gedanke notwendiger Geltungen, auch wenn sie menschlichem Denken nie völlig erreichbar wären und nie in menschliches Denken einträten. So unabhängig von allem wirklichen Gedachtwerden in der Seele behauptet sich dieser Gedanke als reine Gegenständlichkeit. Er ist nichts anderes als die von allem Subjektiven rein gelöste Objektivität.

In dieser rein objektiven Wendung liegt die ganze entscheidende Tat der Kantischen Methode. Wir haben schon einmal den Ausdruck gebraucht, daß der Unterschied des Subjektiven und Objektiven aufgehoben sei im Transzendentalen. Die kritische Wendung der Methode ist es, die alle Befangenheit in vorgefaßten Meinungen, alle Einseitigkeit der Standpunkte überwindet und, um es mit einem Wort zu sagen, alle Dogmatismen in reiner Einsicht löst. Bei dieser Wendung

nämlich ergeben sich diejenigen gedanklichen Notwendigkeiten, die in sich selber Gesetze der Dinge sind. Der große Gedankeninhalt Gegenständlichkeit wird auseinandergesetzt in den Bedingungen, die ihn bilden, tragen und ausmachen. Diese Bedingungen sind jener Gedankeninhalt Gegenständlichkeit in seinen letzten Gründen. Hier sind die Grundgedanken der Wissenschaft. Es sind die Grundgedanken, in denen das Bewußtsein überhaupt den Gegenstand überhaupt denkt. Hier sind aber zugleich die Grundbedingungen der Gegenständlichkeit, die Bedingungen, durch die allein es eine Gegenständlichkeit gibt, denen also alles Gegenständliche gemäß sein muß, weil es ohne sie nicht wäre. Sie sind die allgemeinen Gesetze, unter denen alles Gegenständliche steht. So trägt denn alles Gegenständliche als sein Gesetz die Gestalt des Gedankens. Der Gedanke Gegenständlichkeit überhaupt bedeutet zugleich die Grundgedanken der Wissenschaft und die Grundgesetzlichkeiten der Dinge. Weil in diesem Sinne und in dieser Wurzel Erkenntnis und Gegenstand dasselbe sind, kann der Gegenstand Erkenntnis werden. Er kann Gedanke werden, weil er Gedanke ist. Wir können im Gedanken von ihm Notwendigkeiten ergreifen, weil er nur in Notwendigkeiten des Gedankens besteht. Die ganze Genialität der Kantischen Leistung liegt in dieser Entdeckung, die, indem sie alle dogmatische Metaphysik auflöst, Philosophie als Wissenschaft schafft. Diese Grundgedanken der Gegenständlichkeit bilden dann freilich Gesetze für jedes wirkliche Denken von den Gegenständen. Aber sie bestehen und gelten ganz unabhängig davon, ob sie wirklich gedacht werden. Sie sind die reine Objektivität, die aller Subjektivität als gegenständliche Gesetzlichkeit gebietet und allein allen Denkinhalten, die wirklich gedacht werden, gegenständliche Bedeutung verleiht. So unabhängig von jedem Erlebnis der Seele gilt dies Reich der reinen gegenständlichen Inhalte. So sehr entscheidet es alles Verständnis für die wahre Bedeutung der Kantischen Tat, daß man begreife, wie völlig losgelöst von

jeder Betrachtung über das Erkenntniserlebnis der Seele die Untersuchung rein objektiv darauf zielt, den Gedanken Gegenstand überhaupt in seine Bedingungen zu zerlegen. Kant bezeichnet seinen Standpunkt als transzendentalen oder kritischen Idealismus und trifft damit seinen wesentlichen Gedanken. Denn die Gegenständlichkeit wird als ein Inbegriff gedanklicher Notwendigkeiten erwiesen. Aber sein Idealismus unterscheidet sich von jedem Idealismus der Vergangenheit. Er könnte genau so gut transzendentaler Realismus genannt werden. Denn er setzt das Gegenständliche, das als letzte Voraussetzung aller Wissenschaft angenommen und anerkannt wird, in seinen letzten Gesetzlichkeiten auseinander. Das Eigentümliche vielmehr liegt darin, daß der Kritizismus oder die Transzendentalphilosophie Idealismus und Realismus in sich aufhebt und miteinander zur Einheit bringt. Kants Realismus ist idealistisch, sein Idealismus ist realistisch. Seine Philosophie ist Lehre von der Gegenständlichkeit, die, indem sie sich als Gedanke enthüllt, sich in ihren Gesetzen deutlich macht. Die Notwendigkeiten des Wahrheitsgedankens sind die Grundgesetze der Gegenständlichkeit. So werden Sein und Wahrheit zu verschiedenen Ausdrücken desselben Gedankens. Die Gleichsetzung von Wahrheit und Sein, um die die Philosophie seit Parmenides gerungen hat, die in der platonischen Ideenlehre sich ihren großen Ausdruck schuf, ist durch Kant zu eindeutiger wissenschaftlicher Klarheit gebracht. Diese Gleichsetzung von Wahrheit und Sein erklärt allein die Möglichkeit einer Wahrheit von den Dingen.

Nun muß aber hier ein offenes Bekenntnis abgelegt werden, so gern man es zurückhielte, um die Einfachheit des Gedankenzuges nicht zu stören. Es handelt sich dabei um die größte der Schwierigkeiten, die Kant in sein Werk hineingearbeitet hat. Denn sein ist ein Werk urdeutschen spätgotischen Geistes — so einfach in dem genialen schöpferischen Grundgedanken wie überfein und überreich ausgesponnen in den Ranken, Blättern und

Figuren, als sei jeder Teil wieder eine Welt für sich, da doch alles in die Eine Welt des schaffenden Gedankens zusammengeht. Bei dem aber, was wir jetzt sagen wollen, handelt es sich gerade um den mitgestaltenden Gedanken, der die Urschöpfung im Rankenspiel der Seitengedanken bis zum Unübersehlichen ausschwingen läßt. So sehr es nämlich die schaffende Tat Kants ist, daß er die ganze Untersuchung auf ihre rein objektive Methode stellt und die Gegenständlichkeit selbst in ihren Notwendigkeiten sich auseinandersetzen läßt, so ist es dennoch und freilich wahr, daß er in dem gleichen Zuge auch die subjektive, die psychologische Seite des Problems mit erledigen möchte. Er will nicht nur die Teilinhalte aufweisen in dem objektiven Gedanken Gegenstand, die dann die letzten Geltungsgründe in Erkennen und Wissenschaft sind. Nicht nur um diese letzten Geltungsgründe ist es zu tun. Sondern zugleich möchte er in dem subjektiven Zustandekommen des Gegenstandsgedankens die letzten bildenden Kräfte bestimmen. Die transzendental-kritische Untersuchung soll auch eine transzendentalpsychologische sein. Es handelt sich um die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung nicht nur im Sinne des Gegenstandes Natur nach seinen Grundgesetzlichkeiten, sondern auch im Sinne des Erfahrens in der Seele. Man darf sagen, er leidet hier unter dem Druck der Geschichtslage, aus der er die Philosophie befreite. Es ist wieder der Krieg nach zwei Grenzen, der ihn in seine schwer zu haltende und zu verteidigende Festung zwingt. Denn wie die kritische Methode die dogmatische Metaphysik von ihren Genieschwüngen zurückbringt auf den Weg, auf dem sie allein ihr Ziel, das Erkennen in reinen Begriffen erreichen kann, so soll sie in der psychologischen Wendung, die sie in sich aufnimmt, zugleich dem englischen Empirismus begegnen und auch ihn teils aufheben, teils berichtigen. Es soll ihm auf seinem eigenen Gebiete, in der seelischen Entstehungsgeschichte des Wirklichkeitsbewußtseins, gezeigt werden, wie sehr sein Erfahrungsgedanke der Verfeinerung bedarf, und daß die

Gebilde des Wirklichkeitsgedankens keineswegs als rein empirische sich verstehen lassen, sondern daß sie Gesetzlichkeiten reinen Denkens voraussetzen.

Aber der Kern der Schwierigkeit liegt erst darin, daß man nicht nur durchaus begreifen kann, wie die beiden Untersuchungen, die kritische und die psychologische, aneinandergrenzen und sich beinah gegenseitig fordern, sondern daß wirklich erst im Psychologischen das Werk der Untersuchung zu seiner eigentlichen Vollendung kommt. Es handelt sich also nicht um Mißverstehn, um Irrtum, um Unklarheit. Sondern ein durchaus Notwendiges wird hier erstrebt. Denn wenn es sich bei der Gegenständlichkeit um einen Gedankeninhalt handelt, wenn sie als ein Denken auseinandergesetzt wird, so müssen ja die letzten sachlichen Notwendigkeiten der Gegenständlichkeit zugleich als solche auch im subjektiven Vollzuge des Denkens sich aufweisen lassen. Sie müssen dies Denken als Grundgesetzlichkeiten wesentlich bestimmen. Sie müssen es sein, die im Denken den Gegenständlichkeitsinhalt ganz eigentlich ausmachen. Also in Wahrheit steht es so, daß es die sachliche Seite der Untersuchung ist, die auch in das Psychologische hinein Licht bringt. Der Gedanke, der als Gegenständlichkeit in seinen tragenden Gründen deutlich geworden ist, kann danach auch als Denken im Sinne des seelischen Vollzuges erörtert werden. Aber das ist noch nicht alles. Es ist noch nicht einmal das Entscheidende. Vielmehr strebt all die sachliche Untersuchung an ihrem letzten Ende in der Tat nach einem wahren Verstehen des Lebens der Seele. Im Grunde werden alle jene Gebiete gegenständlichen Geltens nur künstlich abgehoben von dem Einzigen, was in Wahrheit ist, von dem Ich. Es gibt wirklich zuletzt überhaupt keine Gedanken, sondern es gibt nur das Denken und zwar das Denken im einzelnen Bewußtsein des lebenden Menschen. Die Philosophie ist uns unter der Hand aus einer Lehre von der Welt zu einer Lehre vom Geiste geworden. Als Lehre vom Geiste löst sie die alten Rätselfragen von der Welt. Der Geist aber lebt im Menschen. Als die Lebens-

lehre vom Geiste muß die Philosophie ihr letztes Wort sprechen. Als solche geht sie unmittelbar in die Lebensanschauung über. Sie erreicht ihr höchstes Ziel und wird Weisheitslehre. Sie begründet sich als das Gesetz für den lebenden Menschen. Der im Geiste lebende Mensch ist der letzte Gegenstand des philosophischen Verstehens. In diesem Sinne wäre denn die Seelenkunde um den im Geiste lebenden Menschen die letzte Aufgabe der Philosophie. Kant legt seine Arbeit auf ihre letzte Vollendung an, wenn er auch die psychologische Seite in sein Verstehen hineinwirkt.

So vielfädig und so schwierig liegen diese Dinge. Aber das bleibt freilich wahr, daß es diese Stelle gewesen, an der das große Mißverstehen für das Kantische Werk sich bereitete. Denn die Auffassung, die in weiten Kreisen herrschend wurde, nahm nicht etwa an, daß hier mit der eigentlichen, der objektiven Untersuchung der Sachlichkeiten zugleich auch für die subjektive Seite der seelischen Vorgänge eine Klarheit gewonnen und ein höchstes Ziel gesetzt wurde. Sondern sie drehte die Sache um. Sie verstand Kants Aufstellungen so, als lehre er gewisse Beschaffenheiten und urgegebene Gesetzlichkeiten der Seele und wolle aus diesen die Gestalt der Sachen und Gegenständlichkeiten erklären. Sie verstand das, was Kritik war, als Psychologie und zwar als transzendentale, als durchaus metaphysische Psychologie, ohne zu bemerken, daß dies ja nicht Kritizismus, sondern nur eine neue Art von Dogmatismus wäre. Es würde über die Seele und ihre gegebenen Gesetzlichkeiten etwas behauptet, was in keiner Art zu erweisen und kritisch abzuleiten wäre. Dies ist reines Mißverstehn. Aber es kann leider nicht geleugnet werden, daß Kant ihm durch viele seiner Ausdrücke Tür und Tor geöffnet hat, daß besonders in den ersten Teilen der „Kritik der reinen Vernunft" hier die volle Klarheit noch nicht gewonnen scheint. Es war die dichteste Verstrickung, durch die Kant sich aus dem Gestrüpp der weltgeschichtlichen Problemlage herausarbeiten mußte. Wenn sich bei diesem Punkt das Mißverstehn auf

manches der eigenen Kantworte berufen kann, so tritt gerade an dieser entscheidenden Stelle die Erklärung unter ihr Grundgesetz, daß nämlich einen Denker verstehen gar nichts anderes bedeutet als ihn im Geist und demjenigen schöpferischen Grundgedanken seines Unternehmens begreifen, der die tragende Einheit seines Werkes ist und sich als die geschichtliche Kraft der Fortbildung und Vollendung an seiner Aufgabe, an der Aufgabe der Wahrheit erweist. Dies gibt das Recht, jenen objektiven Gedanken der Gegenständlichkeit, die zugleich Wahrheit der Wissenschaft und Gesetz der Dinge ist, als den eigentlichen Kantgedanken, wenn es sein muß, auch gegen Kant selber zu behaupten. Jedenfalls soll der Mitdenkende gewarnt sein. Hier entscheidet sich das Verständnis. Hier lauert die tiefste Schwierigkeit.

Es sei nun die Auseinandersetzung der Gegenständlichkeit von der letzten Tiefe des Problems her unternommen. Das heißt Erkennen, daß die Wirklichkeit ergriffen werde im letzten Kern ihrer Bedeutung, und daß sie in all ihren Inhalten von diesem Kern aus die Erklärung finde. Wir wollen uns zum höchsten Begriff dieser Erkenntnis erheben. Das wissen wir längst, Erkennen im wahren Sinn des Worts ist nur da, wo wir das Wirkliche denken in Begriffen, die streng gegenständlich und daher allgemein und notwendig gelten. Wir haben solche Begriffe reine Begriffe genannt und setzen sie als reine den nur empirischen entgegen, die wir aus Erfahrung gewonnen haben, die wir in ihrer Geltung auf Erfahrung gründen und die der Fortschritt der Erfahrung berichtigen mag. Erkennen in dieser Strenge des Begriffs suchte die Metaphysik. Sie ruhte auf der letzten Voraussetzung von der Erkennbarkeit der Welt. Dies metaphysische Erkennen ist in der Kritik Humes zum Problem geworden. Es ist das wahre und eigentliche Problem der Kantischen Kritik. Mit seiner Lösung, wir wissen es längst, wird über die Möglichkeit der Erkenntnis selber entschieden. Die alte Metaphysik griff das Erkennen im strengsten und vollsten Sinne seiner Bedeutung. Sie wollte

die Welt erfassen in ihrem Ewigkeitsgrunde, wie sie als Gedanke Gottes etwa zu denken wäre. Sie setzte sich selbst wie ein Denken im unendlichen göttlichen Verstande. So tat es Spinoza ganz bewußt und setzte in diesem Sinne Wahrheit, Gott und Natur als dasselbe. Aber ebenso, wennschon im Geiste einer unendlich verfeinerten Wissenschaftslehre, wollte es Leibniz. In Gott ist die Welt ein Zusammenhang notwendiger Wahrheiten, ein Inbegriff reiner Begriffe. Dies bedeutet auch für ihn den letzten metaphysischen Sinn der metaphysischen Erkenntnis. Wir haben es erkannt, wie alle letzten Anliegen des erkennenden Geistes an dieser Möglichkeit eines metaphysischen Erkennens hängen. Wir verstehen die ganze Bedeutung der Kantischen Frage, wenn er die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis zum Problem macht. Die Metaphysik will das Sein ergreifen nicht in der Einschränkung irgendwelcher menschlicher Bedingtheiten, sondern in seinem reinen unbedingten Wesen, wie es Spinoza so aufrichtig verdeutlicht, in einer Art von gottgleichem Schauen. Dies metaphysische unbedingte Sein nennt Kant das Ding an sich. Was er zum Problem stellt und zur Frage macht, ist die Erkennbarkeit des Dinges an sich. Die Metaphysik will das absolute Erkennen des absoluten Seins sein. Gibt es ein solches Erkennen? Wenn es ein solches gibt, kann es nur ein Erkennen in reinen Begriffen sein. Denn alle Erfahrung zeigt uns das Sein immer nur im Sinne vielfacher Bedingtheiten. Die Erfahrungserkenntnis bleibt selber immer nur eine bedingte, da jeder Fortschritt der Erfahrung sie berichtigen kann. Also das Ding an sich, wenn es überhaupt erkennbar ist, kann nur erkennbar sein aus reinem Denken, aus reiner Vernunft. Jede Setzung eines Seins aus reinem Denken ist Setzung dieses Dinges an sich. Dies ist der einschneidende Sinn einer Kritik der reinen Vernunft. Kritik der reinen Vernunft bedeutet kritische Erörterung der Möglichkeit eines Erkennens aus reiner Vernunft, das im Ding an sich das unbedingte Sein ergriffe. Dies wäre

das Sein der Gegenständlichkeit in seinem unbedingten Wesen, ganz unabhängig von jeder Einschränkung in menschliche Bedingungen des Vorstellens. Es wäre die Vollkommenheit der Erkenntnis. Es ist gut, daß wir uns die übersteigende Kühnheit des ganzen Vorhabens einmal deutlich machen. Es ist gut, daß wir die ungeheure Aufgabe, die im Erkennen nach seinem strengen und eigentlichen Sinn liegt, einmal ganz begreifen und aussprechen. Denn ehe es die kritische Warnung empfing, meint jedes Erkennen ein Erkennen von Dingen an sich zu sein, von Dingen, wie sie, unabhängig von unserm Vorstellen, für sich selber sind. Es denkt nicht daran, daß es in gewisse Bedingtheiten und Eingeschränktheiten gebunden wäre. Es ist aber auch von höchster Bedeutung, darüber im Klaren zu sein, daß dies der Sinn und Zusammenhang ist, in dem Kant vom Ding an sich spricht. Die ganze weltgeschichtliche Schwere seines Problems liegt darin. Das Ding an sich ist die absolute Wirklichkeit, wie die Metaphysik sie verstand und in reinen Begriffen, aus reiner Vernunft durchdringen wollte. Wenn das Ding an sich später in den Erörterungen über die Kantische Philosophie der eigentliche Rätselbegriff geworden ist, der aus ihr heraus und über sie hinaus trieb, ja der noch heute die Zweifel und Gegensätze nicht zur Ruhe kommen läßt, so lag es daran, daß man den Begriff nur im Zusammenhang der eigenen Kantischen Darlegungen und auch dann noch meist unter einseitigen Deutungen seiner Grundauffassung sah, nicht aber im Zusammenhang mit der Weltgeschichtslage seines Problems. Aber dieser Zusammenhang allein erklärt auch die sachliche Bedeutung seines Gedankens. Ist die Gegenständlichkeit zu denken als etwas, was für sich dem Erkennen gegenübersteht als eine eigene Welt, und was das Erkennen erfaßt, so muß auch grundsätzlich zugegeben werden, daß sie ein Dasein für sich selber haben muß und völlig unabhängig von allen besonderen Bedingungen des menschlichen Vorstellens. Die Gegenständlichkeit in ihrem Wesen

für sich selber ist das Ding an sich. Als solches meinte die Metaphysik sie in reinem Denken zu ergreifen. Mit diesem ihrem Erkenntnisbegriff ist die Metaphysik eine große Fraglichkeit geworden und hat in diesen Strudel ihrer Frage die Möglichkeit des Erkennens selber hineingezogen. Das Ding an sich also bezeichnet die Gegenständlichkeit in ihrem reinen unbedingten Wesensgrunde, wie er, der Erfahrung unzugänglich, wenn überhaupt, so nur in reinem Denken, aus reiner Vernunft, in reinen Begriffen, a priori zu ergreifen wäre. Die Frage nach der Möglichkeit eines Erkennens in seinem strengen Sinn der Unbedingtheit und Vollkommenheit ist die Frage nach der Erkennbarkeit des Dinges an sich.

Das Ding an sich erkennen würde also heißen: von einem letzten tragenden Gedanken her alle Inhalte der Gegenständlichkeit als einen Zusammenhang von reinen Denknotwendigkeiten einsichtig machen. In einem solchen Erkennen bestünde durchweg die Durchsichtigkeit einer rein logischen Abfolge von Gründen und Folgen. Es ist das Erkennen, dem Spinoza in seiner Ethik die klassische Gestalt gegeben hat. Spinoza erscheint auch in diesem Zusammenhang als derjenige, der die Aufgabe in ihrer Strenge völlig verstand und ihre Lösung mit Entschlossenheit angriff. Ein solches Erkennen brächte die Wissenschaft zu ihrer Vollendung. Aber es ist nicht schwer einzusehen, daß unser Wirklichkeitserkennen eine solche Gestalt nicht trägt und nicht erreicht. Wir sind weit entfernt davon, die Natur zu begreifen als einen Inbegriff von logischen Notwendigkeiten. Wir sind in all unserm Naturerkennen auf die Bedingungen der Wahrnehmbarkeit eingeschränkt. Wir sehen, hören, tasten, riechen und schmecken die Gegenstände der Natur. Sie ist für uns das Dasein der leuchtenden, tönenden Dinge. Wohl vermögen wir in unserer Wissenschaft die Bedingungen auseinanderzulegen, unter denen das Blau erscheint oder der Ton C erklingt und insofern das Wahrgenommene auf den Begriff zu bringen. Aber keine Vernunftnotwendigkeit führt

es als ihre Folge mit sich, daß der Himmel blau sein muß und die Bäume grün, ja daß überhaupt das natürliche Dasein in Farben strahlt und in Tönen singt. Hier sind letzte unableitbare Gegebenheiten, auf die als auf etwas nicht aus logischen Gründen Fließendes unser Erkennen bezogen ist. Wir können zur Einheit des physikalischen Verstehens streben und aus letzten Grundgesetzlichkeiten die Gesamtheit der Naturerscheinungen abzuleiten suchen. Aber das lediglich Wahrnehmbare kann nur im Erlebnis und in der Erfahrung aufgewiesen werden. Es bedeutet das Reich der Gegebenheiten, das in seiner unableitbaren Gegebenheit dem Erkennen die Aufgabe stellt. Hier waltet nicht ein Erkennen aus reinen Begriffen, sondern ein Erkennen, das durch die Gegebenheiten des Wahrnehmbaren bedingt ist. Diese einfache Erwägung macht völlig klar, daß, was wir als Natur verstehen, nicht ein unbedingtes Dasein für ein Erkennen aus reiner Vernunft ist. Es ist vielmehr ein Dasein bedingt durch die Möglichkeiten der Wahrnehmbarkeit, zu dem kein Weg des reinen Denkens führt, sondern nur der Weg der Erfahrung. Wesen mit andern Empfindungsmöglichkeiten hätten auch eine andere Natur. Natur, im strengen Sinne unserer Sprache, ist kein Ding an sich. Wir wollen für diese Gegenständlichkeit der Natur einen eigenen Namen schaffen und wollen sie im Unterschiede vom Ding an sich Erscheinung nennen. Erscheinung heißt der Gegenstand der Erkenntnis, insofern er nicht aus reiner Vernunft, sondern in einer bestimmten Bedingtheit und zwar unter den Bedingungen der Wahrnehmbarkeit ergriffen wird. Wir nennen ihn Erscheinung, da ja doch eine Gegenständlichkeit zugrunde liegt, die als eine für sich bestehende, von aller menschlichen Auffassung unabhängige, gegen alle Auffassung durch den Menschen gleichgültige angenommen werden muß.

Der Mensch ist nicht in solchem Sinne das Gesetz der Dinge, daß die Welt nur möglich wäre in der Gestalt der menschlichen Wahrnehmungsinhalte. Nicht in diesem Sinne macht das mensch-

liche Denken die Welt. Die Welt war seit Millionen Jahren, ehe das erste menschliche Denken erschien. Das Erkennen des Menschen freilich vermag von keiner andern Welt zu zeugen als von der, die seine Wahrnehmungsinhalte ihm aufzeigen. Aber im unendlichen göttlichen Verstande, um den Plotin, Spinoza, Leibniz wissen, mag die menschliche Wahrnehmungswelt wie die völlig andersartige aller lebenden Geschöpfe auf allen Gestirnen und andern Welten enthalten sein als fließend in einem Spiel der Notwendigkeiten aus dem reinen Gedanken und Urgrunde des göttlichen Wesens. Es ist die Unterscheidung der Sinnenwelt und der Verstandeswelt, der Erscheinungen und der Dinge an sich, der Phainomena und der Noumena, die durch Platon als der alles tragende Gedanke in die Philosophie eingeführt wurde. Eigentlich aber geht sie auf Parmenides und Heraklit zurück und ist so alt wie die abendländische Wissenschaft. Denn Wissenschaft bedeutet ja nichts anderes als die Erklärung der Erscheinungen, welche Inhalte der Wahrnehmung sind, durch die Begriffe. In Platons Phädon, der ganz in der Tiefe dieser Fragen stand, begegnete zuerst das Wort von den Dingen an sich, die zu erkennen seien durch reine Vernunft. Die Welt der Ideen hieß auch bei ihm das reine wahrhafte Sein. Kant bringt wieder die uralte Frage der Philosophie und Erkenntnis in ihre letzte Schärfe und läßt ihre ganze Tiefe sehen. Er schärft ein, was eingeschärft zu bekommen der menschlichen Vernunft nur gar zu dringend not tut. Denn sie vergißt leicht, ja, sie vergißt eigentlich grundsätzlich die Schranken, in die sie gebannt bleibt. Sie hält ihr Erkennen der Erscheinungen für ein Erkennen der Dinge an sich. Sie sieht die Schranken nicht, die ihr in der einfachen Tatsache gesetzt sind, daß es für sie kein natürliches Dasein geben kann als unter den Bedingungen der Wahrnehmbarkeit. Soll also darüber entschieden werden, ob es ein solches metaphysisches Erkennen des Unbedingten aus reiner Vernunft geben kann, so tut zuerst not, daß wir

das Naturerkennen in jener seiner Eingeschränktheit begreifen, die es mit Notwendigkeit an sich trägt. Daß wir dies bisher zu selten oder nie getan, die Selbsttäuschung über diese unsere Schranken trägt eigentlich die ganze Schuld an jenem Wagemut der alten Metaphysik, der uns so oft genarrt hat und nun in der Verzweiflung ließ, aus der wir den Ausgang suchen. Die Metaphysik verkannte die Grundbedingung, unter der alles Erkennen stand. Sie übersah, daß Naturerkennen ein begriffliches Erfassen von Wahrnehmbarkeiten ist. Sie hielt es für ein Erfassen in reinen Begriffen. Sie wurde sich dessen nicht bewußt, daß sie im metaphysischen Erkennen aus reiner Vernunft sich emporschwang in eine ganz andere Welt als die der Natur. Sie meinte, die Welt der Dinge an sich sei dieselbe Welt wie die der Erscheinungen. Sie hielt die Erscheinungen für Dinge an sich und glaubte daher, auch die Dinge an sich wie Erscheinungen erkennen zu können. So wichtig ist es für die Grundlegung der Wissenschaft, daß wir uns dieses Unterschiedes bewußt werden, daß wir, indem wir uns den ganzen Sinn der metaphysischen Erkenntnis klarmachen, die Naturerkenntnis in ihrem Unterschied von der metaphysischen begreifen. Diesem Zweck dient die Unterscheidung der Dinge an sich und der Erscheinungen. Das Ding an sich ist der Gegenstand der Erkenntnis, insofern er in seiner Unbedingtheit aus reinem Denken begriffen wird. Dies soll geschehn im metaphysischen Erkennen. Erscheinung ist der Gegenstand der Erkenntnis, insofern wir in seinem Ergreifen auf die Bedingung der Wahrnehmbarkeit eingeschränkt sind. Dies geschieht im Erkennen der Naturwissenschaft. Auch hier stammen alle Schwierigkeiten des Verstehens lediglich daher, daß man die Kantischen Aufstellungen nicht nach ihrem Ursprung aus seiner weltgeschichtlichen Problemlage begreift, sondern nach dem alltäglichen Sprachgebrauch und befangen gerade in den Unklarheiten, die Kants Unterscheidung auflösen soll. Man faßt sie bestenfalls nur innerhalb der Welt der Kantischen

Worte und sieht nicht, daß diese Kantische Welt die ganze geschichtliche Welt des Philosophierens voraussetzt. So nimmt man seinen Begriffen gerade die Tiefe der Beziehungen, die ihnen den Sinn geben. Wenn wir nach ihm nicht die Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen erkennen, so soll das ganz und gar nicht sagen: unserm Erkennen fehlt die wahre Objektivität, es bleibt im Grunde etwas lediglich Subjektives. Sondern, ganz im Gegenteil, soll gerade der Sinn der Objektivität im Naturerkennen festgestellt werden. Unser Naturerkennen ist nicht ein Erkennen aus bloßen Begriffen, sondern es ist Erkennen dadurch, daß es Wahrnehmbarkeiten begrifflich bestimmt. Wir erkennen nicht die Dinge an sich, sondern Erscheinungen — das bedeutet: die Objektivität unserer Erkenntnis ist nicht diejenige einer reinen Vernunftnotwendigkeit als vom Ergreifen des absoluten Daseins, sondern sie ist ein Erfassen des Wirklichen unter den Bedingtheiten der Wahrnehmbarkeit, die nicht reine Vernunftnotwendigkeiten sind. Wir wollen nicht einmal sagen, daß im Wahrnehmbaren das unbedingte Sein getrübt erscheine. Wir wollen nur dem erkennenden Bewußtsein deutlich machen, was es ist, und daß es, eingeschränkt auf den Kreis der sinnlichen Gegebenheiten, nicht als reine Vernunft die Welt als einen Zusammenhang von Denknotwendigkeiten verstehe. Es liegt in dem Satze also nicht im geringsten die Meinung, unser Erkennen für Schein zu erklären. Erscheinung ist nicht Schein. Erscheinung ist vielmehr der Gegenstand der Erfahrung, wie wir ihn alle verstehen. Ist es doch für uns alle gebräuchlich, von den Naturerscheinungen zu sprechen, womit wir nichts anderes als die gegenständlichen Vorgänge der Natur bezeichnen. Nichts anderes bedeutet auch der Kantische Name der Erscheinung. Wir sollen uns nur immer gegenwärtig halten, was wir alle wissen, daß die Gegenstände der Natur sich aus sinnlichen Gegebenheiten des Hörbaren, Sichtbaren und überhaupt des Wahrnehmbaren aufbauen und daß dies alles ist und als Seiendes hingenommen werden

muß, ohne daß wir es als eine Denknotwendigkeit begriffen, daß es so sein muß. Kant mutet uns in keiner Weise zu, unsere Naturanschauung zu ändern. Er will nur, daß wir sie verstehen. Jene berühmte Unterscheidung der Dinge an sich und der Erscheinungen legt freilich den Grund für die ganze Wissenschaft der Erkenntnislehre und tut es, indem sie die ganze Weltgeschichte des Erkennens in sich trägt und durch sich zur letzten Klarheit und Selbstbesinnung zwingt. Aber sie drückt in keiner Weise einen skeptischen Zweifel an dem Wert der Erkenntnis aus. Selbst in die allgemeine Bildung ist es wie ein dunkles Gerücht gedrungen, als lehre der große Kant, daß wir eigentlich gar nicht die Dinge erkennen, sondern nur etwas, was uns als eine Dinglichkeit erscheint, aber keine ist. Eine solche Auffassung vernichtet das Verständnis der Kantischen Belehrung und verwandelt seine Wohltat in Plage, seine Vernunft in Unsinn. Er denkt nicht daran, das Erkennen zu subjektivieren, sondern er will verstehen, was die Objektivität der Erkenntnis ist und bedeutet. Nicht um skeptischen Zweifel ist es zu tun, sondern um die scharfe und methodische Problemstellung in der Frage der Erkenntnis. Indem wir die Aufmerksamkeit scharf auf die Wesenseinschränkungen der Naturerkenntnis richten, die ja selbstverständlich sind, aber im Fluge des Gedankens so gern vergessen werden, schaffen wir uns einen festen Boden und schneiden das Ausschweifen in metaphysische Überstiegenheiten wie am ersten Grund- und Fußpunkt ab. Die Frage der Erkenntnis gewinnt so ihre ganze Klarheit und gewinnt sie zum ersten Male. Gibt es einen Aufstieg in das reine Erkennen des Unbedingten? Bleiben wir im Erkennen immer im Bedingten? Um in dieser Frage eine Entscheidung zu finden, heißt es zunächst, den Sinn der Erkenntnis im Bedingten genau zu bestimmen. Wir können das auch einfacher sagen und überblicken damit mit einem Mal den ganzen Weg der Erkenntnis, wie er uns zuerst zum Naheliegenden führt und immer weiter fortschreitend im Un-

endlichen sich verliert. Die einfache Frage lautet: gibt es für uns einen Fortschritt über das Erkennen der Erscheinungen hinaus zum Erkennen der Dinge an sich?

Wir beginnen mit der Auseinandersetzung des Gedankens Natur, wie die Erfahrung ihn findet und aufbaut. Die Gegenständlichkeit, die wir zuerst in ihren tragenden Gedanken und allgemeinen Gesetzen begreifen wollen, ist die Gegenständlichkeit der Erfahrung. Als solche ist sie eine Gegenständlichkeit von Erscheinungen. Das will sagen: Natur bedeutet für uns zunächst jenes Ganze von Inhalten der Empfindung. Sie ist die tönende, leuchtende, farbige, warme, feste Welt. An jedem ihrer Gegenstände vermögen wir sie uns in diesem Sinne zu verdeutlichen. Nehmen wir z. B. das Kügelchen Wachs, an dem Descartes einmal den Naturgedanken versinnbildlichte. Es hat eine gewisse Gestalt und Farbe, die wir sehen. Auf die Zunge gelegt gibt es uns einen gewissen Geschmack. Noch trägt es etwas in sich vom Duft des Bienenstocks. Ein leiser Ton steigt auf, wenn mein Nagel es schnell berührt. Alle Gegenstände der Natur, die Natur selber ist damit beschrieben. Sie besagt ein solches Zusammen oder Ineinander von wirklichen oder möglichen Gegenständen der Empfindung. Wir wollen die Empfindungsinhalte mit einem zusammenfassenden Namen Anschauung nennen. Die Natur wäre demnach in ihrem ersten Begriff, in dem wir sie vorfinden, als Anschauung zu bezeichnen. Unsere Auseinandersetzung fände als ihre erste Aufgabe die Natur als Anschauung vor. Genauer sollten wir sagen, daß sie sie in der Gestalt der Anschauung vorfindet als erste und als letzte Aufgabe. Denn unter der anschaulichen Natur verstehen wir nicht nur die Tatsache, daß die Natur am letzten Ende sich aus solchen Inhalten der Empfindung aufbaut. Wir verstehen unter ihr das Ganze der Gegenstände der Natur mit ihren Wirkungen, wie die Anschauung sie erfaßt. Aber hier zum Beginn soll von Natur die Rede sein im Sinne jener letzten Bestandteile, aus denen

sie sich aufbaut. Jene Inhalte der Empfindung bilden den Stoff des Naturgedankens. Der Naturgedanke bedeutet die Gestalt, in die dieser Stoff eingeht. So kehrt in der kritischen Untersuchung der Erkenntnis der alte Aristotelesgegensatz von Materie und Form, Stoff und Gestalt wieder, der die ganze Geschichte der Metaphysik durchdrang. In unserer Forschung, die auf die Möglichkeit einer reinen Erkenntnis gerichtet sein sollte, ist zuerst nach der Beziehung der Anschauung auf die Möglichkeit eines Reinen, d. h. eines notwendig und allgemein Geltenden im Erkennen zu fragen. In diesem Sinne eröffnet sich unser Bemühen als Anschauungslehre von der Natur, als transzendentale Ästhetik.

Jener Stoff der Anschauungsinhalte bedeutet in unserm Erkennen das rein Empirische. Wir finden sie in unserm Erleben und Erfahren vor. Sie können nur im Erleben aufgewiesen werden. Nur durch das Erfahren lernen wir sie kennen. Wesen, denen der Sinn des Gesichts fehlte, würden von den Farben nichts wissen. Wesen mit uns unbekannten Sinnen haben eine Welt mit Inhalten, von denen wir nichts ahnen. Nicht erdenken ließen sich diese Inhalte der Anschauung. Sie lassen sich nur erleben. In diesem Sinne könnten wir es als zugestanden annehmen, daß unsere Erscheinungswelt nach ihren Inhalten abhängig ist von der Organisation unserer Sinnlichkeit. Wir könnten soweit gehen zu sagen, daß sie in diesem Sinne an die sinnliche Organisation gebunden und also in ihrer Wurzel subjektiv sei. Das rein Empirische an der Natur wäre in solchem Sinne etwas Subjektives. Wir könnten dann unsere Frage nach der Gegenständlichkeit der Natur ganz einfach so fassen: wodurch bedeuten diese zunächst nur subjektiven Inhalte ein Objektives, Gegenständliches? wodurch werden die Erscheinungen zum Objekt, zum Gegenstande der Natur? Aber wir wollen nie vergessen, daß das Bewußtsein, das wir hier auseinandersetzen, nicht das Bewußtsein von dir und mir ist, sondern das Bewußtsein überhaupt, welches

Bewußtsein ist vom Gegenstande überhaupt. Es ist daher jene Erinnerung an das subjektiv Bedingte des Empirischen doch nur so zu verstehen, daß der Gegenstandsgedanke im Bewußtsein überhaupt nach seinem ersten Ursprung etwas ist, was nur erlebt werden kann und demnach an die Weise des Erlebens nach seinen Inhaltsmöglichkeiten gebunden bleibt.

Die Anschauungsinhalte sind kein Aufbau aus Vernunftnotwendigkeiten, nichts aus einem logischen Grunde notwendig Fließendes. Sondern sie sind ein Außerdenkliches, ein Undenkliches, eine dem Denken gegenüberstehende eigene Gegebenheit. Sie sind also in diesem strengen Begriff des Kantischen Wortes nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen. Sie sind geistige Inhalte, die als solche unmittelbar ein Wirkliches, ein Gegenständliches bedeuten. Sie sind, jeder für sich, ein Einzelnes, ein Einziges, das als solches als ein Wirkliches erfahren wird. Man sollte dies in die Bestimmung der Anschauung hineinnehmen und sagen: die Vorstellung eines einzelnen geistigen Inhalts, insofern er unmittelbar erfahren und als ein Wirkliches erfaßt wird, heißt Anschauung. Das Anschauliche besitzt also als solches gegenständliche Bedeutung, aber sie ist als Gegenstand immer ein Einzelnes, Besonderes, ein Hier und Jetzt, ein nur unmittelbar Erfahrbares. Alles Denken der Naturwirklichkeit ist auf diese letzten anschaulichen Gegebenheiten bezogen und hat keine andere Aufgabe, als sie zu verstehen, d. h. in Begriffe zu fassen. Das Denken unterscheidet sich daher von der Anschauung wie das Mittelbare vom Unmittelbaren. Das Denken erhält seine Inhalte durch das Mittel der Anschauung, die Anschauung hat ihre Inhalte unmittelbar. Natur als Anschauung bedeutet in diesem ersten Sinne den Stoff der Empfindungsinhalte, aus denen der Naturgedanke sich aufbaut, die letzte unmittelbare Gegebenheit, auf die alles Naturdenken sich bezieht, das nur Erlebbare, Erfahrbare, lediglich Empirische. Der Naturgedanke also ruht auf ersten Gegebenheiten und durch sie auf Erfahrung. Es gibt einen Ge-

danken der Natur nur unter den Bedingungen der anschaulichen Erfahrbarkeit. Die Natur bedeutet einen Inbegriff von Erscheinungen, nicht aber von Dingen an sich. Was gibt diesen Erscheinungen die gegenständliche objektive Bedeutung? Unter welchen Bedingungen heißen die Inhalte der Erscheinungen Natur? Unter allen Umständen wird es die gegenständliche Bedeutung von Erscheinungen sein, nicht aber von Dingen an sich.

Der Gedanke Natur oder Gegenstand ist von den bloßen Anschauungs- oder Erscheinungsinhalten dadurch unterschieden, daß er eine Ordnung der Erscheinungen in notwendigen und allgemeinen Gesetzlichkeiten bedeutet. Die Natur bedeutet das Ganze der in allgemeinen und notwendigen Gesetzen geordneten Erscheinungen. Im Unterschied vom Stoff der Erscheinungsinhalte mögen diese Gesetzlichkeiten Formen heißen. Sie geben der Mannigfaltigkeit der Anschauungsinhalte die Form des Naturgedankens. Der Naturgedanke bedeutet gar nichts anderes als die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Form, in der die Stofflichkeiten der gegebenen Erscheinungen gefaßt sind. Nach der gegenständlichen Bedeutung der Erscheinungen in der Natur fragen heißt also nach den Formen fragen, in deren Ordnung die Inhalte der Anschauung die Gestalt des Naturgedankens erhalten. In diesem Sinne wird auch die Kantische Philosophie wie die aristotelisch-scholastische eine einzige Lehre von Materie und Form, nur daß diese Ansätze beide sich bei Kant aus den Bedingungen des Erkenntnisgedankens selber als Notwendigkeiten ergeben. Die Materie ist nicht der Stoff der Natur, sondern der Stoff der Anschauung, die Form nicht die bewegende, zielstrebige Kraft der Natur, sondern die Form des Gedankens. Beide Begriffe sind nicht solche vom Sein, sondern solche vom Erkennen. Nicht die Natur, sondern der Naturgedanke gilt als das Gegebene, von dem die Betrachtung ausgeht. Die Frage, auf die wir gestoßen sind, nimmt für uns die einfache Gestalt an: gibt

es bereits im Gebiete der Anschauung ein Notwendiges und Allgemeines, so daß wir neben dem Empirischen der Anschauungsinhalte ein Reines anzuerkennen hätten und, wenn wir die Anschauung in diesem Zusammenhange einmal als Erkenntnis gelten ließen, schon hier ein Erkennen jener Art sich aufweisen ließe, wie wir es suchen, ein notwendig und allgemein geltendes, ein reines? Bietet sich die Gegenständlichkeit der Natur, lediglich als Anschauung betrachtet, bereits in einer Gestalt, die alles Anschauliche bedingt. Wir sagen nur dasselbe mit andern Worten, wenn wir fragen: ist schon dem Anschaulichen als solchem eine gewisse Ordnung eigen, durch die allein es gegenständliche Bedeutung bekommt und über den bloßen Erlebnisinhalt hinausgehoben wird in das gegenständliche, objektive Gelten? Wenn es so ist, so wäre uns Sprache und Ausdruck für das Ergebnis mitgegeben. Diese Ordnung wäre die Form, durch die der Stoff der Anschauungsinhalte Gegenstand und Natur wird. Es wäre also im Naturgedanken nicht nur von der Materie, sondern auch von der Form der Anschauung zu reden. Es gäbe reine Formen der Anschauung.

Kant lehrt Raum und Zeit als reine Formen der Anschauung, auch als reine Formen der Anschauung a priori. Es kommt allein darauf an, den Sinn der Aufstellung in voller Schärfe zu verstehen. Nichts will er sagen als nur dies: im Unterschied von den Empfindungsinhalten, der Materie, dem Stoff, aus dem sich der Gedanke der Natur aufbaut, im Unterschied von ihnen, die nur empirisch erlebt werden können und immer ein rein Empirisches, ein lediglich Erfahrbares bleiben, sind Raum und Zeit anzuerkennen auch als ein Anschauliches, aber als eine Notwendigkeit und Allgemeinheit im Naturgedanken und in diesem Begriff unserer Sprache als ein Reines, nämlich ein rein Geltendes im Naturgedanken. So auf den Kern seines Gehalts zurückgebracht, ergibt sich der Gedanke als eine unwidersprechliche Wahrheit, sobald er nur aufgewiesen ist. Höchstens wäre noch zu fragen, ob Raum

und Zeit als Anschauungen zu bezeichnen sind. Auch dieser Zweifel, der möglich wäre, erledigt sich auf der Stelle, sobald nur der Kantische Begriff der Anschauung sicher erfaßt wird. Der ganze Sinn des Kantischen Gedankens erschöpft sich in dem Satze: Raum und Zeit bedeuten allgemeine Bedingungen für alle Anschauungsinhalte hinsichtlich ihrer gegenständlichen Geltung. Die Anschauungsinhalte gewinnen den Sinn der Gegenständlichkeit nur und bedeuten objektives Dasein nur, sofern sie in Raum und Zeit geordnet sind, soweit sie eine räumlich-zeitliche Ordnung bilden. Die Natur, als Anschauung betrachtet, bedeutet eine räumlich-zeitliche Ordnung der anschaulichen Inhalte.

Kants Beweise erweisen den Gedanken in den beiden Teilgedanken, die er umschließt. Sie erweisen zuerst, daß Raum und Zeit nicht empirische Vorstellungen sind, sondern reine Vorstellungen a priori. Sie erweisen sodann, daß sie nicht Begriffe sind, sondern Anschauungen.

Der erste Teil des Beweises führt sich leicht. Als empirische Vorstellung müßte der Raumgedanke von den äußeren Erscheinungen abgezogen und durch Erfahrung gewonnen sein, und ebenso wäre der Zeitgedanke den einander folgenden Erscheinungen durch Erfahrung entnommen. Aber Erscheinungen als äußere erfahren heißt bereits sie im Raum erfahren. Also liegt vielmehr die Vorstellung des Raums den Erscheinungen als äußeren zugrunde. Genau das gleiche gilt für die Zeit hinsichtlich der einander folgenden Erfahrungen. Es gibt äußere Erscheinungen nur unter Voraussetzung des Raums, einander folgende Erscheinungen nur unter Voraussetzung der Zeit. Der Raum ermöglicht den Gedanken äußerer Gegenstände wie die Zeit den der einander folgenden. Raum und Zeit sind Bedingungen der Möglichkeit der Natur, insofern sie das Dasein der äußeren Gegenstände und ihrer Folge ist. Nicht soweit bisher Natur beobachtet worden, hat man sie im Raum und in der Zeit gefunden, so daß spätere Beobachtung dies Er-

gebnis einmal berichtigen könnte. Sondern nur in Raum und Zeit und nur durch sie gibt es Natur. Raum und Zeit sind also als allgemeine und notwendige Bedingungen der Gegenständlichkeit und Natur nicht empirische Vorstellungen, sondern reine Vorstellungen a priori.

Sie sind aber als solche reine Vorstellungen a priori nicht Begriffe, sondern Anschauungen. Kant setzt an dieser Stelle allerdings zunächst die aristotelisch-scholastische Auffassung des Begriffs voraus. Unter dem Begriff verstehen wir nach dieser das allgemeine Merkmal, unter dem besondere und einzelne Vorstellungen gedacht werden, wie unter der Längengröße Zentimeter, Meter, Kilometer, Meile, Erddurchmesser, Sonnenweite, Siriusweite u. s. f. oder unter den Menschen die Rassen, Völker und einzelnen Individuen. Gehen in dieser Weise in den Naturgedanken Raum und Zeit ein als allgemeine Merkmale, unter denen die besonderen und einzelnen Räume und Zeiten gedacht werden? Nein! alle Räume und Zeiten werden gedacht als Teile des Einen Raums und der Einen Zeit, als ihre Einschränkungen. Da diese Teile als unbeschränkt groß angenommen werden können, so folgt daraus, daß Raum und Zeit vorgestellt werden müssen als das mehr-als-unbeschränkt Große, das will sagen: als unendlich. Raum und Zeit stehen im Naturgedanken nicht als Begriffe, die in einer Anzahl von besonderen und einzelnen Fällen zur Darstellung kommen. Sondern sie bedeuten ein Unendliches, Daseiendes, eine unendliche Wirklichkeit im Naturgedanken. Sie sind in ihrer unendlichen Wirklichkeit einzig. Es gibt im Naturgedanken nur Einen Raum und Eine Zeit. Die Vorstellung des Einzigen ist Anschauung. Dieser Satz gilt unabhängig von der scholastisch-aristotelischen Begriffslehre. Raum und Zeit also sind Anschauungen und als reine Vorstellungen reine Anschauungen a priori. Aus keinem logischen Grunde folgt als ein Denknotwendiges, daß Natur gerade in diesem ebenen, stetigen, unendlichen Raum von drei Abmessungen sein muß

und in der unendlichen, stetigen Zeit von Einer Abmessung mit zwei Richtungen ins Unendliche, in der es keine doppelten Punkte gibt. Dies alles sind unmittelbare und nur anschaulich erfaßbare Vorstellungsinhalte, so sehr sie in Begriffen bestimmt werden müssen. Raum und Zeit also sind als Anschauungen Bedingungen der Möglichkeit der Natur und gehen als Anschauungen in den Naturgedanken ein. Abermals erweist sich, daß die Natur im Naturgedanken nicht ein Ding an sich ist, nicht etwas, was rein aus dem Begriff in seiner Wesenheit als eine Denknotwendigkeit durchsichtig wäre, sondern Erscheinung — ein Dasein, das unter ganz bestimmten gegebenen Bedingungen der Anschauung erfaßt wird. Auch Raum und Zeit sind Erscheinungen. Sie sind eine bestimmte Gegebenheit von anschaulich erfaßbaren Gesetzlichkeiten, nicht reine Begriffe von sich selbst erweisender und in sich gewisser Denknotwendigkeit.

Wir konnten unsere allgemeine Aufgabe aussprechen in der Frage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Wie sind Urteile möglich in der Wissenschaft, die allgemeine und notwendige Geltung besitzen, aber nicht, indem sie gegebene und zugestandene Begriffe auseinandersetzen, sondern indem sie den Begriff der Erkenntnis hervorbringen und setzen? Es ist die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis selber. Um die Erkenntnis der Wirklichkeit ist es zu tun. Wie können in der Wissenschaft Urteile gegenständliche Bedeutung besitzen, indem sie doch als Urteile aus reinem Denken entspringen und im reinen Denken gewiß und darum notwendig und allgemein gültig sind. In unserm Zusammenhang begreifen wir die Urteile der mathematischen Erkenntnis als solche, die eine solche Geltung besitzen. Der Kunstausdruck dafür lautet: auf der Apriorität von Raum und Zeit ruht die Apriorität der mathematischen Erkenntnis und zwar nicht nur im Sinne des reinen mathematischen Denkens, sondern auch im Sinne der Geltung von den Gegenständen der Natur. Daß der Grundgedanke

der Natur Mathematik sei, läßt sich an dieser Stelle streng erweisen. Wir schaffen den Grund für die Rechtfertigung der mathematischen Naturwissenschaft. Der Grundgedanke der modernen Naturwissenschaft wird in seiner Vernunft durchsichtig. Die Philosophie unternimmt es, jene ungeheure Annahme, auf der seit Kopernikus und Galilei das Naturerkennen ruhte, als eine Notwendigkeit für den Begriff der Naturerkenntnis herzuleiten, — daß nämlich die Natur die Gestalt des mathematischen Gedankens trage. Es ist der moderne Wissenschaftsgedanke, der, nachdem er so lange geniale Tat gewesen, nun Philosophie wird und sich in seinem Grund und Recht begreift. Das platonisch-galileische Verhältnis zwischen Wissenschaft und Philosophie bestätigt sich. Die Wissenschaft verfolgt die Hypothesis der mathematischen Naturerkenntnis in ihren Folgen, die Philosophie leitet die Hypothesis ab aus ihren Gründen und sucht den Grund der Gründe.

Denn das ist gewiß, daß die Geometrie eine Erkenntnis reinen Denkens ist. Nicht soweit bisher Kreise beobachtet worden, hat man die Sätze vom Kreis an ihnen wahr befunden, so daß sie vorbehaltlich weiterer widersprechender Erfahrungen bis auf weiteres für wahr gelten mögen. Sondern der Gedanke setzt von seiner Grundgesetzlichkeit aus den Begriff des Kreises und weist an ihm die Gesamtheit seiner Bestimmtheiten als Folgen der ersten schöpferischen Grundgesetzlichkeit auf. Jeder Satz ergibt sich in diesem Zusammenhange als eine notwendige Wahrheit. Die Sätze alle aber sind setzende, nicht auseinandersetzende, synthetische, nicht analytische. Nicht ein gegebener und zugestandener Begriff vom Raume wird nach den stillschweigend in ihm mitgedachten Merkmalen auseinandergesetzt. Sondern der Begriff vom Raum mit all seiner Unendlichkeit von Inhaltsbestimmtheiten wird in der Geometrie erschaffen. Gewiß gilt dabei, daß er diesen Inbegriff notwendiger Wahrheiten bedeuten würde, auch wenn kein Mensch sie dächte, daß, unabhängig von allem Gedachtwerden der

Raum dieser Inbegriff von Bestimmtheiten und Zusammenhängen notwendiger Wahrheit ist. Aber die geistige Tat, die diese Zusammenhänge und Inhaltsbestimmtheiten erschließt, ist doch eine schöpferische Tat reinen Denkens, die aus schöpferischen Grundsetzungen alle diese Inhaltsbeziehungen vollzieht. In derselben Weise gibt es eine reine Mathematik der Zeit. Es gibt eine rein mathematische Bewegungslehre. Das Denken der Zahlen besitzt die gleiche Geltung nicht einer bisher unwidersprochenen Beobachtung, die aber doch später einmal berichtigt werden mag, sondern der reinen Denkgewißheit. Auch in ihm wird nicht ein zugestandener und gegebener Begriff auseinandergesetzt, sondern die reiche Welt des Zahlgedankens mit all ihren Beziehungsmöglichkeiten erschaffen, auch sie als eine Welt, die unabhängig von der Entdeckung durch den Menschen als ein Inbegriff allgemeiner Gesetzlichkeiten besteht und gilt, die aber als diese allgemein und notwendig geltende Welt in schöpferisch setzender Denktat sich erschließt. Der Gedanke der Zahl bedeutet den Gedanken der Zahlenreihe. Die Reihe bedeutet die Folge der Glieder, in der jedes Glied nach dem früheren in derselben Gesetzlichkeit gesetzt wird wie dieses nach dem Gliede, das ihr vorausging. Jedes also hebt in sich die früheren Glieder auf und leitet zu den folgenden, die es in sich enthält, in der gleichen bestimmten Gesetzlichkeit hinüber. Die Reihe ist eine solche des stetigen Fließens. Sie setzt in diesem Sinne die Zeitreihe voraus und ist der Gedanke der stetigen Folge. Man könnte hiernach mit Sinn und Grund das Zahldenken zur Zeit in Beziehung bringen, wie das geometrische Denken das Denken vom Raume ist. Die bedeutsame Frage aber erhebt sich erst hier. Wie kommt es denn, daß die Natur, die ja doch nicht unser reiner Gedanke ist, sondern eine Welt unabhängig vom Denken daseiender Dinge, die wir nur durch Erfahrung kennen lernen, — wie kommt es, daß sie sich dem mathematischen Gedanken fügt? Wie kommen jene Urteile reinen setzenden Denkens zu gegenständ-

licher, objektiver Bedeutung, zur Geltung von der Natur? Aber wir wissen ja: es gibt Natur nur in der Ordnung des Raumes und der Zeit. Die Inhalte der Anschauung erhalten die Bedeutung von Gegenständen nur, insofern sie eine räumlich-zeitliche Ordnung bilden. Natur ist das Geordnete in Raum und Zeit. Daher gelten die Sätze von den Ordnungen in Raum und Zeit, von den Ordnungen, die Raum und Zeit sind und bedeuten, auch von der Natur. Natur kann nie etwas anderes sein als die Ordnung der Anschauungsinhalte in Raum und Zeit. Darum gelten in ihr die Gesetze, die das mathematische Erkennen als diejenigen des Raumes und der Zeit findet.

Hier wäre denn zum ersten Male eine Antwort gefunden auf die schwere Frage, die die Frage der Erkenntnis selber ist: wie soll es möglich sein, daß Gedanken notwendige Geltung besitzen von den Dingen? Scheint dies doch zu verlangen, daß die Natur unter der Notwendigkeit des Gedankens stehe. Und wie sollte dies möglich sein, da Natur doch gerade das vom Denken unabhängige, in sich selber ruhende Dasein der Dinge bedeutet. Erkennen heißt: das Wirkliche unter die Notwendigkeit des Gedankens bringen. Aber wie soll dies geschehen, wenn Natur und Gedanke einander als zwei voneinander unabhängige Welten gegenüberstehen? Hier wurde die alte Metaphysik dogmatisch, indem sie durch Machtspruch den Begriff setzte, der behauptete, das allgemeine Gesetz der Dinge zu sein. Hier geriet Hume und mit ihm die Wissenschaft in die Sackgasse der Hoffnungslosigkeit ohne Ausgang, indem er bei redlichstem Suchen keinen Weg fand, der den Begriff als ein Gesetz der Dinge erwiese. Hier findet die kritische Methode den Ausweg. Allerdings trägt Natur an sich die Notwendigkeit des Gedankens, da sie ja nichts anderes als einen Gedanken bedeutet. Sie bedeutet den Gedanken der Ordnung der Erscheinungen in Raum und Zeit. Sie trägt also an sich mit Notwendigkeit alle die Gesetze, die Gesetze

des Räumlichen und Zeitlichen sind. Das Räumliche und Zeitliche bedeutet selbst einen Inbegriff gedanklicher Inhalte, die reines Denken unabhängig von aller Erfahrung entdecken kann, da sie als Gesetzlichkeiten aller Erfahrungsmöglichkeiten gelten. Die Einheit von Gedanke und Natur, von Geist und Welt ist in ihrer Wurzel aufgewiesen, die freilich das Wunder der Wunder ist. Es ist, nun erst völlig enthüllt, das Wunder, über das Platon staunte.

Aber wir müssen mit der Entdeckung zugleich sie in ihrem genauesten Sinn und in der Eingeschränktheit ihrer Geltung nehmen. Jene Sätze von allgemeiner und notwendiger Bedeutung gelten nicht von Dingen an sich, sondern von Erscheinungen. Sie gelten von jenen Anschauungsgesetzlichkeiten, die nicht logische Notwendigkeiten, sondern letzte Gegebenheiten sind. Jede Geometrie, und wäre sie die von einer ganz andern Räumlichkeit als die unserer Erfahrung, ja selbst von einer für den Menschen ganz unvorstellbaren Räumlichkeit, enthält doch immer die Grundgesetzlichkeiten einer möglichen Anordnung im Raume, in einer in einem solchen Sinne als gegeben gedachten Gestalt eines Wirklichen, und wenn wir es auch nur in Symbolen verfolgen, aber mit unsern Vorstellungskräften nicht anschauen könnten. Dies Wirkliche ist ein Einzelnes, Einziges, — der Eine Gegenstand eines Raums, der Voraussetzung seiner Inhalte ist, und in diesem Sinne nur anschaulich, nicht begrifflich erkennbar. In dieser strengen Bedeutung Kants trägt jede mathematische Erkenntnis den Charakter der Anschauung. Jede ist Denken einer Einmaligkeit und Einzigkeit gegenständlicher Geltung. Jedes Rechenexempel ist ein Einziges, wenn es auch in der Unendlichkeit möglicher Fälle wahr ist. Dies ist der strenge Sinn der Anschauung bei Kant, den man allzuoft verfehlt hat. Anschauung ist das unmittelbare Innewerden des Einzelnen, Einmaligen, Einzigen. Raum und Zeit sind Anschauungen, weil es für jeden Gedanken der Natur nur Einen Raum und Eine Zeit gibt. So besitzen wir nun die reiche Welt mathematischer

Erkenntnis als eine Welt notwendigen und allgemeingültigen, also reinen Erkennens, auch von der Natur. Aber es ist nicht eine Welt reiner Begriffe, sondern eine Welt der Erkenntnis des Anschaulichen durch reine Begriffe.

Damit haben wir uns erst durchgearbeitet zu dem Punkt, von dem aus wir eine grundlegende Einsicht für unser Hauptproblem erblicken. Dies unser Hauptproblem nämlich lag in der Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik als methodisch begründeter Wissenschaft. Die Frage aber faßte sich in die Frage nach einer Erkennbarkeit aus reinen Begriffen. Gibt es ein Erkennen der absoluten Wirklichkeit, der Dinge an sich, aus reinen Begriffen, in reiner Vernunft, in Begriffen a priori oder, besser gesagt, in synthetischen Urteilen a priori? Gibt es kein Erkennen in reinen Begriffen, so gibt es überhaupt kein Erkennen im strengen Sinne des Wortes. Aber die weitere Frage dabei würde sein, ob ein solches Erkennen das absolute Dasein der Dinge an sich ergriffe. Nun haben wir die beglückende Gewißheit gewonnen, daß es ein reines Erkennen gibt, ein Erkennen in notwendig und allgemein geltenden Begriffen. Es ist das Erkennen, das die mathematischen Wissenschaften entfalten. Aber wir müssen dabei auf das nachdrücklichste einschärfen, daß dies Erkennen gegenständliche Bedeutung nur besitzt, insofern in diesen Begriffen ein Gehalt reiner Anschauung sich gestaltet, eine Raumanschauung, eine Zeitanschauung. Raum und Zeit aber sind Anschaulichkeiten letzter Gegebenheit, nichts aus reinem Denken als Denknotwendigkeit Ableitbares. Sie sind in unserer strengen Sprache Erscheinungen, nicht Dinge an sich. Wir besitzen ein reines Erkennen, aber nur von Erscheinungen. Zum ersten Male haben wir unsern kritischen Ort zwischen Empirismus und dogmatischer Metaphysik gesichert. Wir würden nicht mit Leibniz sagen: die Mathematik gibt uns einen Anblick von den Vorstellungen Gottes. Vielmehr befestigen wir gerade hier die Grenze und Schranke gegen die Metaphysik, ihren Wagemut,

ihre Überstiegenheiten. Wir bleiben im Kreis der Erkenntnis unter den Bedingungen der Anschauung. Es eröffnet sich in der Mathematik kein Zugang zum Erkennen des Dinges an sich. Der ganze methodische Grundgedanke, in dem bei Spinoza wie auch bei Leibniz unter dem Eindruck der mathematischen Naturwissenschaft die klassische Gestalt der modernen Metaphysik entsprang, ist mit diesem Ergebnis unserer Untersuchung vernichtet. Jedem der beiden Standpunkte, Empirismus und metaphysischem Rationalismus, wird sein bedingtes Recht gegeben und sein Unrecht vorgerückt. Der Kreis des Anschaulichen bindet allerdings unsere Wirklichkeitserkenntnis, wie der Empirismus es lehrt. Aber es gibt ein Reines der Anschauung, wovon er sich nichts träumen ließ, und darum im Anschaulichen ein Gebiet reiner Erkenntnis. Deswegen zieht die Gebundenheit an die Anschauung unser Erkennen doch nicht in die bloß empirische Gültigkeit herunter, sondern es gibt am Erkennen des Empirischen ein Notwendiges und Allgemeingültiges. Es bleibt die Möglichkeit eines wahren Erkennens. Gegen die rationalistische Metaphysik aber ist zu sagen, daß sie das Erkennen in reinen Begriffen mit Recht verlangt und mit Recht seine Möglichkeit behauptet. Aber sie verkennt die Schranken, in die das Wirklichkeitserkennen durch die Anschauung gebunden bleibt. Jenes reine Erkennen ist nicht ein solches der absoluten Wirklichkeit, sondern ein solches der Erscheinungen. So gewinnen wir in dieser Untersuchung keinen Einblick in den Kern der Dinge, aber eine Klarheit über Kraft und Schranken des erkennenden Geistes und über Möglichkeit und Sinn der Wissenschaft.

Bis hier folgt alles im unwidersprechlichen Zusammenhang der rein objektiv gerichteten Forschung. Der Gedanke Gegenstand oder Natur wird in seine Bedingungen zerlegt. Der Gegenstand überhaupt im Bewußtsein überhaupt beginnt sich in seinen Gründen und Wesenszügen zu ergreifen. Unser aller gemeinsames Gegenstands- und Wirklichkeitsbewußtsein lernt

sich zum erstenmal in seinem Sinn kennen. Nicht mutet Kant uns eine bis dahin unerhörte neue Denkweise zu, sondern ganz schlicht setzt er uns uns selber auseinander. Es ist eine im vollsten Sinne sokratische Untersuchung. Weißt du, was die Natur ist? weißt du, was dein Gedanke jener großen Gegenständlichkeit ist, die wir Natur nennen? Du meinst, sie sei ein Ding an sich, ein in sich selbst ruhendes, unbedingtes, absolutes Dasein. Dann, mußt du zugeben, müßte sie aus reinen Begriffen erkennbar sein. Aber siehe! sie ist an die Inhalte der Anschauung gebunden und baut sich aus ihnen auf. Sie ist nicht ein Ding an sich, sondern ein Inbegriff von Erscheinungen. Bis hier, darf man sagen, muß jeder, der den sehr einfachen Gedankengang Kants versteht, ihn auch bejahen. Es ist wieder einmal das Ei des Kolumbus. Freilich bedeutet das Ergebnis im vollsten Sinne eine Epoche in der Weltgeschichte des Geistes. Aber die Schwierigkeit, wie wir längst vorher angedeutet, entspringt erst daher, daß Kant, um der Auseinandersetzung mit dem Empirismus willen, auch der subjektiven Seite gerecht werden will. Er will nicht nur den Sinn des Raum- und Zeitbewußtseins im Gegenstandsbewußtsein auseinandersetzen. Er will das Raum- und Zeitbewußtsein zugleich als seelischen Vorgang und diesen in seinen bildenden Kräften ergründen. Wir hätten uns demnach zu vergegenwärtigen, was Raum und Zeit, gerade im Ergebnis der vorhergehenden Untersuchung, als Vorstellung im seelischen Erlebnis sind. Nehmen wir nun also die Natur als solches, als einen Inhalt im Vorstellungserlebnis der Seele. Nehmen wir sie nicht als Anschauung im gegenständlichen Sinne des Wortes, sondern subjektiv als Anschauen. Dies ist ja gewiß, daß der seelische Hergang bei dem Vorstellungserlebnis Natur nur als Anschauen bezeichnet werden könnte. Was bedeuten nun in diesem Anschauen Raum und Zeit? Etwas Verschiedenes sicherlich von den Empfindungsinhalten als dem Stoff, der Materie der Erfahrung, die wir als etwas Empfangenes bezeichnen könnten,

insofern nicht das Denken sie ersinnt oder hervorbringt, vielmehr das Bewußtsein sie erfaßt als etwas, was hingenommen werden muß und jedem Einfluß und Änderungsversuch durch den Geist entzogen ist. Im Unterschiede von diesen Inhalten der Anschauung wären Raum und Zeit als allgemeine Gesetzlichkeiten, als gestaltende Grundgesetze des Anschauens, als solche, die das Anschauen wesentlich bilden, zu bezeichnen. Im Unterschied von der Materie der Anschauung könnten sie also die Formen der Anschauung heißen und wären reine Formen, insofern sie nicht durch Erfahrung bald gegeben und später vielleicht einmal widerrufen würden, sondern als allgemeine Formen aller möglichen Erfahrung sich herausstellen. Es liegt auf der Hand, daß dies Ergebnis hinsichtlich der Bedeutung von Raum und Zeit im subjektiven Erlebnis des Naturanschauens selber nur auf dem Boden der objektiven Untersuchung gewonnen ist. Es wird vom allgemeinen Gedanken Natur auf den subjektiven Vollzug der Naturanschauung und ihre Form geschlossen. Der allgemeine Gedanke Natur ist auch der Gedanke jeder einzelnen Seele und lehrt die Bestandteile, die in jeder Seele in das Naturanschauen eingehen müssen. Die objektive Untersuchung erwies Raum und Zeit als die allgemeinen Ordnungsformen und Gesetzlichkeiten, in denen allein die empirischen Inhalte der Anschauung gegenständliche Bedeutung bekommen. Sie erwies, könnten wir sagen, ihre transzendentale objektivierende Bedeutung und hob sie dadurch gegen das bloß Empirische der Empfindungsinhalte ab. Darum müssen wir sie im Naturanschauen jeder einzelnen Seele dem Stoff der Anschauungsinhalte gegenüberstellen als allgemeine Gesetze des Anschauens. Die ganze Untersuchung ruht eben auf jener allerletzten Voraussetzung, die allem Denken und Erkennen, aller Wissenschaft zugrunde liegt, von der Gegenständlichkeit überhaupt im Bewußtsein überhaupt. Was wir ergründen wollen, ist das gemeinsame Allgemeinbewußtsein vom Gegenstande, das in allen Sub-

jekten dieselbe Form des Denkens bedeutet. In diesem Sinne muß mit dem Allgemeinbewußtsein auch die einzelne Seele in den bildenden Grundzügen ihrer Anschauungsform und Denkform ergriffen sein. Das ist der Sinn, in dem Kant von Raum und Zeit als subjektiven Formen der Anschauung spricht. Sie bedeuten in jedem Bewußtsein allgemeine Gesetzlichkeiten des Anschauens. Dies alles ist im Grunde genommen immer noch dieselbe Untersuchung des Gedankens Gegenständlichkeit überhaupt, nur daß er in solchen Wendungen als Gedanke der einzelnen Seele nach den Kräften und Gesetzlichkeiten, die ihn bilden, vergegenwärtigt wird.

Aber an dieser Stelle geschieht es allerdings leicht, daß die Aufstellung Kants in einem andern Sinne genommen und damit völlig mißverstanden werde. Ja, hier entspringt das verhängnisvolle Mißverständnis, das die ganze Auffassung Kants verdirbt. Er will in keiner Weise sagen, Raum und Zeit seien für den Menschen angeborene Formen seines Anschauens. Er will in diesem Zusammenhange überhaupt nicht über die subjektive Entstehungsgeschichte der Vorstellungen in der Seele sprechen. Gerade hier scheidet sich sein Weg von dem Lockes und Humes. Kant hält alle unsere entwickelten Vorstellungen für solche, die im Lauf der Erfahrung erworben sind. Wenn er die Formen der Materie entgegensetzt, so schärft er nur ihre verschiedene Geltungsweise ein. Sie sind ein Allgemeines und Notwendiges in aller wechselnden und sich wandelnden Erfahrung und sind es, wie im allgemeinen Naturgedanken, so auch in jedem Subjekt, in jeder einzelnen Seele. Vom objektiven Gelten, nicht vom subjektiven Entstehen ist die Rede. Unterscheidet man in der Psychologie der Raum- und Zeitvorstellung die nativistische und die empiristische Theorie, je nachdem man Raum und Zeit als angeborene oder als erworbene Vorstellungen in der Seele setzt, so ist Kant als Psychologe ausgesprochenermaßen Empirist, nicht Nativist. Nun entwickelt sich aber aus völlig irriger Auffassung selbst der

subjektivierenden Wendungen Kants das grundstürzende Mißverständnis seines a priori, als lehre er Raum und Zeit als angeborene Formen der menschlichen Anschauung und in diesem Sinne als bloß subjektive Bestimmtheiten der menschlichen Vorstellung. Wie etwa Schopenhauer diese Lehre in die besonders grobe Form von Raum und Zeit als Gehirnfunktionen des Menschen bringt und darauf seinen Idealismus gründet, der die Welt in ein bloßes Traumspiel des menschlichen Vorstellens verwandelt. Darum sei für uns die Welt notwendig in Raum und Zeit, weil wir die Empfindungsinhalte kraft der uns angeborenen Anschauungsform in Raum und Zeit ordnen. Darum aber besitze dies räumlich-zeitliche Weltbild auch nur subjektive Bedeutung für uns. Das objektive Sein der Dinge werde nicht darin ergriffen. Kurz: Kants Lehre wird als transzendentale Psychologie, nicht als transzendentale Logik verstanden, als eine metaphysische Lehre von der seelischen Entstehung unseres Weltbildes, nicht als eine kritische Erörterung unseres Gegenstandsbewußtseins auf seine objektive Geltung. Bei dieser transzendental-psychologischen Wendung wird uns nun freilich eine unerhört neue Auffassung zugemutet: als gäbe es ohne menschliche und menschenartige Vorstellung keinen Raum und keine Zeit, als wären Raum und Zeit etwas rein Subjektives, als sei die wesenhaft objektive Welt außerhalb von Raum und Zeit und ohne sie. Die Milliarden Jahre, in denen kein Mensch war, würden dann mit ihrem Inhalt ganz unvorstellbar. Die Auffassung konnte nur entstehen, weil man nichts von den Zusammenhängen und Entstehungsgründen der Kantischen Lehre wußte. Die ganze tiefe Herleitung des Gedankens aus dem Problem vom absoluten Erkennen ist unterschlagen. Das war die Frage, ob es ein unbedingtes Erkennen der absoluten Wirklichkeit in reinem Denken gebe. Dies wäre denn die Erkenntnis des Dinges an sich. Diese freilich wird uns abgesprochen. Erkennen bleibt beschränkt auf das Reich der Anschauungsmöglichkeiten. In

diesem Sinne unterliegt es einer letzten, allgemeinen, subjektiven Gebundenheit. Aber im Reiche dieser Gebundenheit gibt es durchaus Erkennen von gegenständlicher Bedeutung. Wir sollen nur den Sinn dieser Gegenständlichkeit mit ihrer notwendigen Einschränkung verstehen. All dies wird in dem Mißverständnis der allgemeinen Bildung in eine metaphysische Psychologie übersetzt. Aber, von den ungeheuerlichen Folgen abgesehen, eine solche Psychologie wäre ja nichts als eine metaphysische Hypothese und zwar eine Hypothese von der gewalttätigsten Kühnheit und Überstiegenheit. Sie empfiehlt sich durch nichts anderes als durch ein letztes Verhaftetsein an den unausrottbaren naiven Realismus. Man will oder kann nicht mit dem Denker bis zu jener letzten Tiefe gehen, bei der jede besondere Gegenständlichkeit aufgehoben ist und nur der ganz allgemeine Gedanke der Gegenständlichkeit überhaupt als der unaufhebbaren Voraussetzung alles Denkens und Erkennens überbleibt, der sich nun rechtfertigen soll in seinen letzten Gründen. Sondern man will bei einer letzten gegebenen besonderen Gegenständlichkeit stehen bleiben und nimmt als solche die Seele und ihre metaphysische Organisation. Aber wie Kant eine solche Lehre wie die, die man ihm zutraut, kritisch nennen könnte, ist schlechterdings nicht einzusehen. Sie wäre plumper und gewalttätiger Dogmatismus. Wie stünde es vollends mit seiner Forderung, daß in eine solche Untersuchung nichts eingehen dürfe, was einer Meinung ähnlich sieht, vielmehr jeder Schritt der Methode und jedes Ergebnis den Charakter völliger Gewißheit tragen müsse? Jenes wäre sicherlich nichts als eine Meinung, eine unbeweisbare, überkühne, eigentlich phantastische, so weit wie möglich von aller Gewißheit entfernt. Wir werfen diese Mißdeutung von uns wie eine wahre Last. Sie ist die eigentliche Urlüge in der Deutung Kants.

Was dieser Mißdeutung immer aufs neue Nahrung gibt, ist allein der Kantische Ausdruck, der Raum und Zeit als bloße subjektive Formen der Anschauung bezeichnet. Dies,

scheint es, spricht ihnen doch offenbar die objektive Bedeutung ab. Aber jener Ausdruck richtet sich gegen die vermeintlich absolute und unbedingte Erkenntnis der Metaphysik. Der Gegensatz von Subjektiv ist hier nicht Objektiv, sondern Absolut. Raum und Zeit besitzen nicht die Geltung von Vernunftnotwendigkeiten in einem Erkennen a priori von absoluter Wirklichkeit, von Dingen an sich, sondern nur die von Notwendigkeiten im anschaulich bedingten Erkennen. Insofern die Anschauungsmöglichkeit an die sinnliche Organisation gebunden ist, muß das anschaulich bedingte Erkennen für ein subjektiv bedingtes Erkennen gelten. Im anschaulich und insofern subjektiv Bedingten aber gelten sie objektiv. Der Sinn der objektiven Geltung wird bestimmt, nicht aufgehoben. Kant selber hat dafür ein vorzügliches Wort. Wir lehren, sagt er, die empirische Realität und die transzendentale Idealität von Raum und Zeit. Das will sagen: in unserm Erfahrungsgedanken von der Natur sind Raum und Zeit Realitäten, Wirklichkeiten, so wie wir alle sie auffassen. Aber ein absolutes Erkennen der Dinge an sich gibt es durch sie nicht. Für ein absolutes Erkennen der Dinge an sich bedeuten sie keine Realität, sondern sind insofern nur Idealitäten, d. h. Vorstellungsformen ohne objektivierende Bedeutung. Sie besitzen objektivierende Bedeutung nur für die Erscheinungen. Dies ist der genaue Sinn jener vielberufenen Lehre von dem, was Kant stets benennt: die transzendentale Idealität von Raum und Zeit, der Lehre, die nach seinem Bewußtsein seine Philosophie gegen alle alte Metaphysik und auch gegen den Empirismus abhebt, der Lehre also, die für ihn den Kernpunkt des Kritizismus bildet, so daß er gelegentlich sagt, daß für den, der nicht auf den Boden dieser Lehre tritt, einzig und allein der Spinozismus übrig bleibe. Die transzendentale Idealität von Raum und Zeit spricht ihnen die objektive Bedeutung in einem metaphysischen Erkennen der absoluten Wirklichkeit ab. Es ist übrigens sehr merkwürdig, bei dieser Gelegenheit dessen inne zu werden,

was für einen Begriff Kant selber mit dem Namen des transzendentalen Idealismus verband. Für ihn überwog in dem Begriff durchaus die verneinende und nicht die bejahende Bedeutung. Idealität steht im Gegensatze zu Realität. Was keine reale Bedeutung hat, ist „nur" eine Idee. So sind Raum und Zeit im metaphysischen Sinne „nur" Ideen. Nicht daß er unsere Wirklichkeit als einen Inbegriff von geistig-gedanklichen Notwendigkeiten erweist, macht für Kant seine Lehre zum transzendentalen Idealismus, sondern daß er Anschauungen und Begriffe auf das Gebiet der Erfahrung einschränkte und ihnen das Hinübergreifen in die Welt des Seins jenseits der Erfahrung, in die Welt der Dinge an sich verwehrt. Die kritische Entdeckung hebt jenen Gegensatz des Subjektiven und Objektiven auf, den die irrige Meinung in seine Raum- und Zeitlehre hineindeutet. Indem Kant den Gedanken Natur zum Problem stellt, erörtert er freilich einen Gedanken und insofern etwas, was auch vom Subjekt gedacht werden kann, ja als Wahrheit gedacht werden muß, also insofern etwas auch-Subjektives. Aber es ist ja gerade der Gedanke des Gegenständlichen, des objektiv Geltenden und insofern dasjenige, was dem Subjekt gegenübersteht als eine von allem subjektiven Belieben unabhängige Geltung. Der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven löst sich im Transzendentalen. So sind Raum und Zeit Gegenständlichkeiten im Gebiet des Anschaulichen und insofern objektiv. Aber sie sind nur Ideen in bezug auf das Ding an sich und insofern subjektiv auf das Gebiet des Anschaulichen eingeschränkt. Sie sind transzendentale Bedingungen der Erfahrung und ihrer Möglichkeit. Diese kritische Wendung, die das Gegenständliche in seiner objektiven Bedeutung ableitet, begründet und sichert und es zugleich in der Einschränkung seines Geltungsgebiets aufweist und abgrenzt, ist Kants ganze geniale Tat.

Mit vollem Rechte hat Kant in seiner Anschauungslehre immer seine grundlegende Tat gesehen und nicht nur mit dem

Recht des persönlichen Erlebnisses, sondern mit dem Recht der Sache. Es arbeitet eine entzückende Feinheit des Geistes darin, wie er an dieser Stelle zunächst der uferlosen Skepsis Tür und Tor zu öffnen scheint und dann gerade dadurch die Erkenntnis und ihre Notwendigkeiten rettet. Denn wenn wir uns das Selbstverständliche einmal voll vergegenwärtigen, daß unser Wirklichkeitserkennen auf die Inhalte unserer Empfindungserlebnisse unter allen Umständen beschränkt und bezogen bleibt, dann scheinen wir den Folgerungen von Protagoras und Hume hoffnungslos preisgegeben. Was wir Gegenstände nennen, bedeutet demnach nichts als ein Spiel unserer Vorstellungen. Die Inhalte dieser Vorstellungen entspringen unserer Empfindungsweise. Sind sie in solchem Sinn nicht etwas völlig Subjektives? ja, trägt nicht die Empfindungsweise eines jeden die besondere Färbung der Persönlichkeit? Werden wir nicht in das Wanken und Schwanken der unberechenbaren subjektiven Erlebnisse abgetrieben? Und, selbst im allerbesten Falle, heißt es dann nicht, der kommenden und unberechenbaren Erlebnisse warten, die immer aufs neue umgestalten mögen, was uns bis da als gegenständliche Gewißheit schien? Kants Tat der Überwindung geschieht in dieser Frage der Pein dadurch, daß er den Gedanken der Gefahr unerschrocken und mit einer Aufrichtigkeit, die über diejenige Humes weit hinausgeht, zu Ende denkt. Er bringt die letzte aller Voraussetzungen im Erkennen voll zur Geltung, ohne die auch die rückhaltloseste Skepsis kein Wort sprechen kann. Es ist die Voraussetzung der Möglichkeit der Erfahrung. „Erfahrung ist möglich" — das bedeutet: möglich ist die gemeinsame Vorstellung einer Natur, d. h. einer Welt von wahrnehmbaren Gegenständen. Jedes denkende Bewußtsein ist nur ein in besonderen Inhalten spielendes und mit besonderen Erlebnissen gefärbtes Stück eines Allgemeinbewußtseins, das allgemein als das Bewußtsein um die Gegenständlichkeit einer gemeinsamen Wahrnehmungswelt bezeichnet werden kann.

Eine solche Natur, die Gegenständlichkeit einer gemeinsamen Wahrnehmungswelt, setzt alle Wissenschaft voraus. Das ist eine Selbstverständlichkeit. Die Wissenschaft steht in dieser Hinsicht auf demselben Boden wie alles handelnde, tätige, auch das alltägliche Leben des Menschen. Aber auch Hume setzt sie voraus, wenn sie ihm auch im Verfolg seiner Untersuchung zum Rätsel wird. Er käme ohne diese Voraussetzung ja gar nicht zu seiner Frage. Wahr ist es, denkbar wäre, daß ein Denker die Möglichkeit der Erfahrung selbst leugnete. Er könnte sagen: alles ist nur ein Spiel der Vorstellungen in mir, es gibt keine Welt. Aber dann müßte er verzichten auf jeden Gedanken, der auch für andere gelten soll, auf jedes Sprechen mit andern, ja auf jedes Sprechen mit sich selber. Selbst dieses setzt das Ich als eine bleibende Gegenständlichkeit voraus. Er wäre außerhalb alles Seins. Er wäre selbst kein Sein. Man darf diejenigen, die solche Wege des Gedankens gehen, da sie ja auch mit uns nicht zu sprechen vermögen, sich selber überlassen. Der wahrhafte Denker denkt für sich, um die Klarheit des allgemeinen Bewußtseins an seinem Teile mit aufzubauen. Jedes echte Denken setzt eine Menschheit voraus, in deren Dienst und als deren Selbstaufklärung es geschieht.

Es ist so wichtig, diese selbstverständlichen Dinge einmal in ihren stillschweigenden letzten Voraussetzungen zu durchleuchten. Die letzte Voraussetzung einer Menschheit, die durch Erkenntnis sich als ein allgemeines Bewußtsein vollzieht und schafft, wie sie ein allgemeines Bewußtsein ist, ist die Möglichkeit der Erfahrung. Wir wollen hier das Letzte aussprechen und zugeben. Auch das ist wahr. Das allgemeine Bewußtsein dieser Menschheit ist nicht ein Bewußtsein von Dingen an sich. Es ist nicht das Bewußtsein um eine Gegenständlichkeit, die, unabhängig von unserm Denken, in sich geschlossen und ruhend gegeben wäre. Es ist ein Bewußtsein von Erscheinungen, d. h. von Gegenständen, die erfaßt werden unter den Bedingungen unserer Anschauungsweise. In solchem Sinne trägt jenes all-

gemeine Bewußtsein eine letzte Zufälligkeit an sich, eine Zufälligkeit, die anerkannt und hingenommen werden muß. Es ist im Grunde ein reiner Zufall, daß wir gerade sehen, hören, schmecken, riechen. Andere Sinne, andere Vollkommenheiten unserer Sinne wären denkbar. Kein Vernunftgrund führt es als eine denknotwendige Folge herbei, daß unsere Welt gerade die der Farben und Töne ist. Sie ist es, und wir haben das hinzunehmen. Vor der reinen Vernunft also ist unsere Erfahrung eine letzte Zufälligkeit. Aber gerade dies, was sie dem unfruchtbaren Grübler antworten mag, rettet sie für die Erkenntnis. Denn wenn sie eine Welt der Dinge an sich wäre, so gäbe es keine Möglichkeit der Erkenntnis als nur dadurch, daß aus reinem Denken Begriffe sich erschüfen, die die Wahrheit von den Dingen sind. Dies hat auch die alte Metaphysik vorausgesetzt und wurde dadurch Dogmatik. Sie konnte ihr Werk nur wagen, weil ihr die überstiegene Verwegenheit ihrer Grundannahme nicht zu Bewußtsein kam. Hat man sie mit ihrer Verwegenheit einmal ergriffen, so wird die Möglichkeit der Erkenntnis selbst zum Rätsel. Sie wird das Wunder aller Wunder. Nun aber gilt es nicht, Dinge an sich begreifen, sondern Erscheinungen als eine gegenständliche Ordnung verstehen. In diesem Sinne ist die Natur, so sehr gerade wir sie als eine Welt der Gegenstände gelten lassen, dennoch insofern etwas Innergeistiges. Nur im Innergeistigen der Vorstellungsinhalte bedeutet sie jene Gegenstandsordnung, die als dieselbe in jedem Bewußtsein, nicht nur in jedem wirklichen, sondern in jedem möglichen Bewußtsein gedacht wird. Sie ist die Ordnung des Gegenstandes überhaupt im Bewußtsein überhaupt. Gerade so verstanden wird ihr Erkennen eine Begreiflichkeit und läßt sich in seinen letzten Gründen verstehen. Die letzten Gründe der Erkenntnis liegen in den Formen, die dem Stoff der Anschauungsinhalte die Ordnung der Gegenständlichkeit oder Natur geben. Sie sind Notwendigkeiten des Gedankens, insofern es durch

sie den Gedanken Natur oder Gegenständlichkeit nur gibt, und sind die letzten Gesetzlichkeiten der Dinge, da sie die Dinggesetzlichkeiten selbst sind, die Gesetzlichkeit, die das Dingsein, das Gegenstandsein bedeutet. Denn Gegenstand sein heißt eine bestimmte Notwendigkeit gedanklicher Inhalte sein. Die Notwendigkeiten des Gedankens sind die letzten Gesetzlichkeiten der Dinge.

Das ist der geniale Gedanke Kants, der die Möglichkeit der Erkenntnis zum ersten Male verständlich macht. So lange wir annehmen: es ist eine Welt da und ihr steht das Erkennen gegenüber und das sind zwei gegeneinander fremde Reiche ohne Verbindung, — mit andern Worten: so lange wir annehmen, die Welt ist eine Welt der Dinge an sich und auf diese schaut das Erkennen, so lange bleibt die Möglichkeit der Erkenntnis ein Rätsel zum Verzweifeln. Wir müssen uns einmal ganz davon durchdringen, daß jene Welt vielmehr ein Inbegriff von möglichen Erlebnisinhalten unserer Anschauung und Empfindung ist und jedenfalls nur als ein solcher Inhalt Gegenstand unseres erkennenden Bewußtseins werden kann, so mag uns zunächst die Gefahr bedrohen, daß wir nun vollends in den Subjektivismus abtreiben. Aber die nächste Besinnung wird uns zeigen, daß wir jetzt die Frage der Erkenntnis erst zu sehen bekommen und recht zu stellen vermögen: was bedeutet als solch ein Inhalt unseres Bewußtseins jene Gegenständlichkeit, die wir Natur nennen? Nun sind wir erst im rechten Sinne Realisten, weil wir im rechten Sinne Idealisten sind. Wir sind Realisten, die sich selbst verstehen. Wir sprechen von der Welt der Gegenstände, wie jedes Bewußtsein sie meint, aber wir wissen: im Erkennen kann sie nur einen Inbegriff geordneter Anschauungsinhalte bedeuten. Schon der Frage der Erkenntnis ist sie ein Geistiges. Der kritische Idealismus könnte genau mit demselben Rechte kritischer Realismus heißen. Realismus und Idealismus sind in ihm zur Einheit gebracht. Was gibt im Gedanken den Inhalten

der Anschauung die Form der Natur? Wir entdecken bereits im Anschaulichen reine Formen, Raum und Zeit. Sie sind Ordnungen, die ein Einziges darstellen und in ihrer Einzigkeit unableitbar, nur unmittelbar anschaulich erfaßbar sind. Als räumlich-zeitliche Ordnungen allein gewinnen die Anschauungsinhalte gegenständliche Bedeutung. So gibt es im Anschaulichen allgemeine anschauliche Notwendigkeiten. Wir treffen schon hier auf ein Reich notwendiger Gedanken, die im Gegenständlichen gelten. So entrinnen wir dem Humeschen Versinken im Subjektivismus. Aber um so dringlicher wird es, uns einzuschärfen, daß das Wirklichkeitserkennen Stiften der Ordnung oder besser Ergreifen der Ordnung im Anschaulichen ist und bleibt. Natur in ihrem ersten Sinn ist Anschauung, nicht reiner Begriff. Wer die Kantische Lehre von der Anschauung aufgibt, gibt den Kritizismus auf. Die Kantische Anschauungslehre ist und bleibt die Grundlegung seines Systems.

3. Die Natur als Begriff

So lange die Erforschung der Erkenntnis die Denker beschäftigt, hat bei ihnen die Frage nach der Beziehung von Anschauung und Begriff, Empfinden und Denken im Vordergrunde gestanden, seit Heraklit die Sinne für schlechte Zeugen erklärte, wenn die Seele ihre Sprache nicht versteht, und seit Parmenides als der erste und als der Vorläufer so vieler unter den Philosophen die Aussagen der Sinne als Trug und Täuschung vor der einzigen Wahrheit des reinen Denkens herabsetzte. Auch hier rückt erst die Darlegung Kants die uralte Frage in ihre rechten Zusammenhänge hinein. Naturerkenntnis bleibt in ihrem Stoff und selbst in ihrer reinen Grundform Anschauung. Aber im Naturgedanken liegt ja auch unser Problem. Es ist also einfach zu fragen, durch welche Mittel das Denken aus der Anschauung den Naturgedanken macht und gestaltet. Die Frage nach dem Verhältnis von An-

schauung und Denken bleibt also die entscheidende bei dem Problem der Erkenntnis. Wir aber müssen uns hier bekennen, daß wir zum Besten der Klärung eines entscheidenden Punktes bis jetzt die Anschauung durchaus künstlich aus ihren notwendigen Zusammenhängen gelöst und für sich gestellt haben. Untersuchungen wie die, die wir bis hier verfolgt haben, werden nur infolge eines unwillkürlichen Mißverstehens verstanden. Wir nehmen nämlich den Begriff der Natur als Anschauung unwillkürlich in seinem letzten Sinn, während er doch an unserer Stelle der Erörterung in seinem ersten genommen werden müßte. In seinem letzten Sinn bedeutet er die vollendete Anschauung der Natur in ihrer vollen gedanklichen Bestimmtheit. In seinem ersten bedeutet er die Stofflichkeit der Natur in Raum und Zeit, die erst durch einen Inbegriff gedanklicher Gesetzlichkeiten die Bestimmtheit des Naturgedankens erhält. Eben von diesen gedanklichen Gesetzlichkeiten, die der Anschauung die Bestimmtheit des Naturgedankens geben, muß jetzt die Rede sein. Denn das ist so gewiß, wie es selbstverständlich ist. Den Gedanken der Natur kann es nur durch das Denken geben. Wir müssen uns also nunmehr den Sinn der Natur als Anschauung nach jenem ersten Begriff ganz genau vergegenwärtigen. Die Untersuchung erreicht hier den Punkt ihrer letzten Tiefe. Wir stehen ganz eigentlich an dem Quell des Naturgedankens. Wir sollen die letzten bildenden Gesetzlichkeiten ergreifen, die die große Gegenständlichkeit der Natur gegen das bloße Spiel unserer Vorstellungen abheben.

Für die Klarheit der Einsicht werden wir abermals das durchaus Entscheidende gewinnen, wenn wir die objektive und die subjektive Seite der Untersuchung auf das bestimmteste voneinander sondern, die gerade an dieser schwierigsten Stelle der Erörterung bei Kant selber in peinlicher Weise ineinandergehen. Die Schwierigkeit, die er selbst fühlte und stark hervorhob, liegt ganz wesentlich in diesem Zusammenrinnen von zwei verschiedenen Gedankenreihen, die, wenn sie auch in einer

höheren Einheit beide gefordert sind, doch klar gesondert werden können und gesondert werden müssen. Die objektive Untersuchung richtet sich allein auf die Gegenständlichkeit des Naturgedankens und fragt, welche begrifflichen Bestimmtheiten in ihn eingehn und ihn bilden, ohne jede Rücksicht darauf, unter welchen Bedingungen im einzelnen Ich das Denken der Natur steht. Die Untersuchung des Naturgedankens nach der subjektiven Seite fragt gerade hiernach und will wissen, was für Bedingungen im Denken des Ich der Naturgedanke voraussetzt und fordert. Dies ist die Untersuchung, die der englische Empirismus sich so leicht gemacht hatte, ohne zudem die volle Tragweite des eigenen Ergebnisses zu übersehen. Es ist die Qual und Pein der Beängstigung durch David Hume, die Kant die Erledigung dieser Nöte zu einem wahren Alpdruck macht. Der Empirismus soll auf seinem eigenen Boden in der Darlegung über die subjektive Entstehung des Naturgedankens überwunden werden. Kant zeigt, daß die subjektive Bildung des Naturgedankens in sich selber reine Begriffe voraussetzt, deren Möglichkeit der Empirismus für undenkbar hält, da ihm gerade hier Erfahrung als die einzig aufweisbare Quelle unserer Naturbegriffe erscheint. Auch in diesem Zusammenhang liegt auf der Hand, daß mit der objektiven Untersuchung allein die Grundlage auch für die subjektive geschaffen wird. Wenn ich weiß, welche gedanklichen Bestimmtheiten den Gegenständlichkeitsgedanken Natur bilden und ausmachen, so weiß ich auch, welche Begriffe in diesen Gedanken im Denken jedes einzelnen Bewußtseins eingehen. Wenn ich weiß, was der Naturgedanke ist, so weiß ich damit zugleich, wie allein ich ihn denken kann.

Die objektive Untersuchung verlangt also von uns, daß wir die Anschauung im ersten Sinne uns völlig deutlich machen. Die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit bedeuten Mannigfaltigkeiten des Daseins. Der Raum kann als Mannigfaltigkeit von beliebiger Vielheit der Abmessungen

gedacht werden. Nehmen wir — eine letzte, im Grunde zufällige Gegebenheit — den Raum unserer Natur oder Erfahrungswelt als den Raum von drei Abmessungen an, so wäre er als eine dreifache Mannigfaltigkeit zu bezeichnen. Wir verdeutlichen sie, indem wir in einem beliebigen Punkte des Raums drei Linien einander schneiden lassen, die alle aufeinander senkrecht stehen, und nennen die in diesen Linien dargestellten Abmessungen mit ihren Begriffen von Rechts und Links, Oben und Unten, Vorn und Hinten, Breite, Höhe und Länge. Die Zeit besitzt nur eine Abmessung, in der es zwei Richtungen gibt vom Augenblick der Gegenwart ins Vergangene und ins Zukünftige, die beide wie die drei Doppelrichtungen des Raums ins Unendliche gehen. Sie wäre also eine einfache Mannigfaltigkeit. Der Raum ist in der Zeit. Der Raum bedeutet, was in der Zeit in jedem ihrer Augenblicke zugleich ist. Der Raum besagt das Zugleich der Zeit. Die Zeit besagt die Folge der Zustände im Raum. Wir haben also die dreifache unendliche Mannigfaltigkeit des Raumes in der einfachen unendlichen Mannigfaltigkeit der Zeit. Aber Raum und Zeit sind an sich nicht vorstellbar. Sie sind nur die Ordnungen des Nacheinander und Nebeneinander für die Inhalte der Anschauung. Diese Inhalte der Anschauung sind abermals vielfache Mannigfaltigkeiten nach der Verschiedenheit der Empfindungen. Wir haben die Mannigfaltigkeiten des Gesichtssinns, des Gehörsinns und der andern Sinne, die jede für sich eine besondere Welt bilden und, wie die Erfahrung zeigt, sich in gewisse Systeme der Farben, Töne, Gerüche, Geschmacksinhalte ordnen lassen. Anschauung bedeutet Mannigfaltigkeit. Natur aber bedeutet die Einheit dieses Mannigfaltigen als eines objektiven Daseins. Alle objektiven Mannigfaltigkeiten der Anschauung bilden zusammen Eine und die selbe Natur. Wir fassen Natur als die Eine Dieselbigkeit des Daseins in allem Wandel der möglichen Anschauungsinhalte. Der Gedanke der Natur also besteht in der Annahme, daß alle Mannigfaltig-

keiten möglicher Anschauung eine einzige Einheit des Daseins bilden. Natur in solchem Sinne ist keineswegs eine Gegebenheit der Anschauung. Denn in dieser Einheit des Daseins denken wir alle noch denkbare Zukunft der Anschauungsmöglichkeiten befaßt, wie wir alle Vergangenheit von ihr beschlossen annehmen, über alles je Erfahrene hinaus das nie mehr und noch nie Erfahrbare. Diese Einheit der Natur ist also ein reiner Gedanke. So offensichtlich und überraschend tritt es uns entgegen, daß die Natur, mit der wir alle leben, und so, wie wir sie alle meinen, in Wahrheit nichts den Sinnen Gegebenes, sondern eine reine Annahme des Gedankens ist, — eine überkühne, über alle Wirklichkeit tatsächlicher und selbst möglicher Erfahrung hinausgreifende Annahme. Alle Gegebenheiten der Natur werden in einem gewaltigen Zusammenhange und Rahmen vorausgesetzt, der über sie hinausgeht ins nie Erfahrene aller denkbaren Vergangenheiten, ins nie Erfahrene aller denkbaren Zukunft. Auf diese Einheit des Daseins ist all unser Denken und Erkennen der Natur bezogen. Sie ist die Voraussetzung, die alle besonderen Inhalte des Natürlichen in sich befaßt. Natur, wie wir sie alle meinen, ist diese gewaltige Voraussetzung eines reinen Gedankens.

Es handelt sich nicht darum, daß die Natur nur durch das Denken wäre. Nicht das Denken macht sie. Das Denken ersinnt oder erfindet sie nicht. Sie ist. Sie ist das Dasein selbst. Das Denken erfaßt sie und gibt sie wieder. Aber wenn wir dies Sein in seinem Sinn auseinandersetzen, dann ergibt es sich als reiner Gedanke. Der Gedanke kann das Sein der Natur ergreifen, weil es in seinem eigenen Sinn Gedanke ist. Natur erkennen heißt, den Gedanken Natur in seinen Sonderinhalten ergreifen. Aber das ist noch nicht alles und bringt uns noch nicht zur letzten Tiefe. Wir müssen weiter gehen und verstehen: gegenständliche Bedeutung gewinnen die Inhalte der Anschauung allein als Einheiten gedanklicher Bestimmtheit. Die Mannigfaltigkeiten der Anschauung sind noch

keine Gegenständlichkeit. Ein lediglich anschauendes Bewußtsein erlebte jetzt Rot, jetzt Grün, jetzt Süß, jetzt Warm, immer nur als eine Erregung des Augenblicks, immer nur als Erregungen des Empfindungsvermögens, immer nur ein Hier und Jetzt oder vielmehr nicht einmal ein Hier und Jetzt. Denn es gibt ein Hier nur durch das Dort und ein Jetzt nur durch das Vorher und Nachher. Ein nur anschauendes Bewußtsein wäre bunt gefärbt und wirr getönt wie seine Erregungen, ohne Zusammenhang und Einheit, ein Bewußtsein nicht nur allein von Erscheinungen und zwar solchen, denen in keiner Weise Gegenständliches entspräche, sondern auch lediglich ein erscheinendes Bewußtsein, das kein Dasein ist, kein Ich, sondern allein ein zusammenhangsloses Nacheinander von Erregtheiten, das nicht einmal eine Folge heißen kann, und das kein Draußen kennt, da Folge das Früher und Später voraussetzt, das hier fehlt, und das Draußen die Nebeneinanderordnung von irgendetwas Bleibendem, von dem keine Rede ist. Ja, Raum und Zeit selber wären in einem lediglich anschauenden Bewußtsein nicht. Denn der Raum bedeutet den Einen Raum und die Zeit die Eine Zeit, die wie die Natur als die Dieselbigkeit und Einheit alles Räumlichen und Zeitlichen erfaßt werden und also wie die Natur reine Gedanken sind. Wenn sie demnach reine Anschauungen heißen müssen, so in dem Sinne, daß sich nicht als eine Vernunftnotwendigkeit ableiten und ersinnen ließe: die Natur müsse in der einfachen Mannigfaltigkeit der Zeit und der dreifachen Mannigfaltigkeit des Raumes sein. Sondern hier sind letzte Gegebenheiten, deren Bestimmtheiten nur als anschauliche Gewißheiten einsichtig sind. Die reinen Anschauungen aber gewinnen gegenständliche Bedeutung im Naturgedanken nur als reiner Gedanke der räumlichen und zeitlichen Einheit. Also: erst indem die Anschauungsinhalte als gedankliche Einheiten erfaßt werden, gewinnen sie gegenständliche Bedeutung. Der Gegenstand bedeutet eine Einheit anschaulicher Inhalte. Als solche Einheit

aber faßt ihn nicht die Anschauung als solche, die nur Mannigfaltiges kennt, sondern allein das Denken.

Wir ergreifen jenen Inbegriff von Empfindungsinhalten als die Einheit des Blattes, jenen andern als die des Zweiges, der Äste, des Stammes, des Baumes. Diese Einheit ist die des Begriffs. Durch die Begriffe Blatt, Zweig, Ast, Stamm, Baum fassen wir ein Mannigfaltiges der Anschauung in eine Einheit zusammen. Dadurch bedeutet es nun ein Daseiendes, Gegenständliches. Es ist also der Begriff, der die Mannigfaltigkeiten der Anschauung aus uns hinausseßt als ein objektives Dasein. Wieder will das alles nicht so verstanden sein, als würde es, wenn es keine begrifflich denkenden Wesen gäbe, keine Natur und kein Dasein geben. Wieder nicht in diesem Sinne fassen wir das Denken als den Urheber der Natur. Natur ist. Denkbar wäre eine Natur von Ewigkeit zu Ewigkeit, ohne daß es ein einziges denkendes Wesen gäbe. Nur darum handelt es sich, diese Natur zu verstehen. Was bedeutet der Gedanke Natur? Dann freilich ist das, was Kant uns hier lehrt, eine Entdeckung von der höchsten, von grundlegender Wichtigkeit. Natur bedeutet die Einheit des Daseins aller möglichen Inhalte der Anschauung. Sie ist die Einheit des Daseins aller möglichen Inhalte der Erfahrung. Diese Einheit aber beruht auf dem Begriffe. Der Begriff ist es, der dieses Dasein als Einheit seßt und, was noch viel wichtiger ist, der durch die Einheit das Dasein als ein gegenständliches seßt. Dies heißt, die Gegenständlichkeit Natur in ihrem Wesen verstehen. Ihr Wesen ist der Begriff. Das besagt nicht weniger und nicht mehr, als daß wir hier den Begriff verstehen nach seiner Bedeutung im Denken. Der Begriff bedeutet im Denken die Einheit, die ein Mannigfaltiges der Inhalte als ein Sein von gegenständlicher Bedeutung seßt. Der Begriff erbaut die gegenständliche Welt als eine Einheit des Gedankens. Wir können demnach jedes Beispiel eines Begriffs, wir können unsern Baum mit seinen Blättern, Zweigen und Ästen als

Symbol für die Natur selber und jene große Gegenständlichkeit nehmen, die der Gegenstand der Wirklichkeitserkenntnis ist. Alle Mannigfaltigkeiten der Anschauung fassen wir objektiv als die Einheit der Natur. Im Begriff Natur fassen wir sie alle als Einheit. Der Begriff als die Einheit des Gedankens bestimmt ein Mannigfaltiges als Dasein des Gegenstandes. Unsere Aufgabe also ist die umfassendste für die Frage der Erkenntnis. Wir haben die Begriffe zu finden, die das Mannigfaltige der Anschauung überhaupt als die Einheit des Gegenstandes Natur überhaupt fassen. Durch welche begrifflichen Einheiten des Gedankens werden alle die Mannigfaltigkeiten möglicher Erfahrungsinhalte als die Einheit des Naturgedankens erfaßt?

Es ist ein großes Gesamturteil zu finden, das etwa diese Gestalt hätte: die Anschauungsinhalte möglicher Erfahrung werden die Einheit des Gedankens Natur durch die begriffliche Bestimmung in diesen und jenen Gedanken. So wäre also ganz genau eigentlich zu sagen, daß unser letztes Ziel in der Aufstellung dieses Gesamturteils und der Ableitung der einzelnen Urteile liegt, die es vollziehen, in jenen Grundsätzen, von denen wir längst gesprochen haben. Denn die Begriffe entfalten ihre Erkenntnis bildende Kraft als die Prädikate im Urteil. Jene Begriffe — das ist gewiß — müssen reine Begriffe heißen. Denn sie sind Notwendigkeiten in jedem Gegenständlichkeitsgedanken, der ja nur durch sie vollzogen wird. Sie sind die Kategorien, deren Problem uns seit langem aufgegangen ist. So wären auch jene Grundsätze als reine Grundsätze anzuerkennen. In ihnen bilden die Kategorien die Gegenständlichkeit. Sie besitzen also als Sätze reinen Denkens gegenständliche Bedeutung und sind im strengen Sinne des Namens synthetische Urteile a priori. Unsere Frage nach der Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori wird hier beantwortet. Wenn wir den Verstand, sofern er die Gegenstände der Erfahrung erfaßt, den empirischen nennen, so bilden

jene Grundsätze reinen Denkens den reinen Verstand, der in seinen Begriffen die Gegenständlichkeit der Erfahrung bildet. Dem empirischen Verstande liegt der reine Verstand zugrunde. Der empirische Verstand wird nur durch den reinen Verstand möglich. Man darf dies Ergebnis, das hier zwingend abgeleitet worden ist, wohl als ein Wunder bezeichnen. Die alte Frage der Verzweiflung im Erkennen löst sich in überraschender, in verblüffender Einfachheit auf. Wie kann die Natur Gedanke werden und noch dazu reiner Gedanke, ein Gedanke, der allgemeine und notwendige Gültigkeit besitzt für alles Dasein, für alle Erfahrung? Sie kann es, weil sie reiner Gedanke ist und sein muß. Denn sie ist die Einheit des Daseins in allen Inhalten möglicher Anschauung. Solche Einheit aber ist Begriff und ist nur durch den Begriff. Es kommt nur darauf an, die Begriffe abzuleiten, welche jene Einheit sind und bedeuten, die die Inhalte aller möglichen Anschauung in die Natur zusammenfaßt, so haben wir zugleich die Begriffe, die den Verstand der reinen Erkenntnis bilden, und die allgemeinen Gesetzlichkeiten der Natur, nämlich die Gesetzlichkeiten, durch die das Mannigfaltige der Anschauung Natur wird, indem es die Einheit des Naturgedankens gewinnt. Diese allgemeinen Gesetzlichkeiten bedeuten Verstand und Natur zugleich. Verstand und Natur sind derselbe Begriff in zwei verschiedenen Beziehungen. Die Bedingungen der Möglichkeit des Verstandes sind auch die Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes und die Bedingungen der Möglichkeit der Natur. Denn die Natur ist die Gegenständlichkeit überhaupt. Der Verstand aber ist das gegenständliche Denken. Wir drücken es einfacher aus in dem Satze: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind auch die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Es sind dieselben Gesetzlichkeiten, die das Erkennen, und die die Gegenständlichkeit, die Natur bilden. Denn die Natur bedeutet den reinen Gedanken der Begriffseinheiten,

die das Mannigfaltige der Anschauung in die Einheit der Gegenständlichkeit zusammenfassen. Noch genauer wäre eigentlich zu sagen: jene zusammengefaßte Einheit des Daseins, die wir Natur nennen, und die die Einheit aller Inhalte möglicher Erfahrung ist, bedeutet einen Inbegriff von reinen Begriffsgesetzlichkeiten.

Es ist immer wieder einzuschärfen, daß diese Lehre nicht in dem Sinne idealistisch ist, als behaupte sie, daß das Denken allein die Natur hervorbringe und schaffe. Sie ist vielmehr im vollsten Sinne realistisch und nimmt die Natur, wie es jedes naive und wissenschaftliche Denken tut, als das gegenständliche Dasein der Gegebenheiten, die unabhängig vom Denken sind und im Denken erfaßt werden. Sie ist eine völlig neue Lehre, die den Gegensatz von Idealismus und Realismus in sich überwindet. Sie bedeutet eine grundstürzende und grundlegende Entdeckung, vielleicht die größte im ganzen Verfolg der Philosophie. Jenes gegenständliche Dasein der Gegebenheiten, wie wir es alle meinen, bedeutet als Einheit des Daseins eine Einheit von Begriffen. In diesem Sinne trägt die Natur die Begriffsform notwendig an sich. Die Erkenntnis, an deren Möglichkeit wir fast verzweifeln wollten, wird mit einem Male eine Begreiflichkeit, eine Möglichkeit, eine Gewißheit. Die Natur kann Erkenntnis werden, weil sie die Form der Erkenntnis notwendig an sich trägt. Sie wird im Erkennen Begriff, weil sie in ihrem Dasein Begriff ist. Der Begriff bedeutet die Denkform, die ein Mannigfaltiges der Inhalte als objektive Einheit faßt und setzt. Freilich ruht das alles auf jener letzten Voraussetzung aller Voraussetzungen, nämlich auf der Voraussetzung der Möglichkeit der Erfahrung. So gewiß Erfahrung eine Möglichkeit ist, so gewiß ist reine Erkenntnis der Natur eine Möglichkeit. Denn Erfahrung bedeutet das Denken jener Gegenständlichkeit, die Natur heißt. Diese Gegenständlichkeit aber bedeutet die Einheit eines reinen Gedankens. Natur erkennen heißt: im Sinne jener Grund-

voraussetzung die Erscheinungen als einen Zusammenhang der begrifflichen Einheit verstehen, heißt: jene reinen Begrifflichkeiten, die die Natur bilden, an den Gegenständen der Erfahrung erweisen als die Gesetze der Dinge. Wenn die moderne Naturwissenschaft mathematisch-experimentell mit dem Gedanken als Leuchte das Dunkel der Erscheinungen durchdringt, so haben wir in jenen reinen Begriffsgesetzlichkeiten Kants die letzten Grundgedanken, in deren Licht die Erscheinungen zu durchleuchten sind als ein Zusammenhang von Gesetzen. In bezug auf sie wird das Ganze der Natur als Experiment behandelt. Kant begründet hier philosophisch den modernen Gedanken der Naturwissenschaft.

Damit haben wir uns denn zum obersten Grundsatz aller Erfahrung, zum obersten Grundsatz aller Naturerkenntnis erhoben. Er lautet: alles Mannigfaltige der Anschauung steht in der Natur unter den Bedingungen der Einheit in einer möglichen Erfahrung. Alle Mannigfaltigkeiten stehen unter den Bedingungen, nach denen sie faßbar sind als Eine und dieselbe Natur. Hier blicken wir hinaus in die neue Logik, die die Grundbegriffe der Naturerkenntnis als Denknotwendigkeiten ableitbar macht, was, wie Hume unwiderleglich bewiesen hat, nach den Grundsätzen der alten Logik unmöglich war. Wir entdecken hier, dürfen wir sagen, einen neuen Verstand, von dem die alte Logik nicht wußte. Der Grundsatz der alten Logik ist der Satz der Identität oder des Widerspruchs. Aber in sich widersprechend ist es nicht, wenn wir uns die begrifflichen Verknüpfungen in der Natur aufgehoben denken. So weit ist Hume im Rechte. Jedoch nur in der Einheit des Begriffs gibt es eine Natur, die nichts anderes als die gegenständliche Einheit des Daseins bedeutet. Insofern also sind im Naturdenken diejenigen Begriffseinheiten Denknotwendigkeiten, die die Einheit des Naturgedankens ausmachen. Es ist nicht in sich widersprechend, sich Natur nicht zu denken. Sofern aber Natur gedacht wird, insofern wird sie notwendig

in jenen Einheiten der Begriffe gedacht, die das Mannigfaltige der Anschauung als die Einheit des gegenständlichen Daseins denken lassen. So gewiß wir von Gegenständlichkeit reden, so gewiß bewegen wir uns in den Gesetzlichkeiten, die den Gegenständlichkeitsgedanken bilden. Hume nahm das Gegenständliche der Natur als gegeben an. Aber er erkannte nicht, daß er damit alle jene Begriffe als Notwendigkeiten anerkannt hatte, von denen er mit Recht fand, daß sie weder mit den Mitteln der alten Logik noch durch und aus Erfahrung sich als Notwendigkeiten erweisen ließen. Das wäre denn die Logik des gegenständlichen Denkens, die wir im Unterschiede von der formalen die transzendentale Logik nennen wollten. Diese haben wir jetzt in ihrem obersten Grundsatz begründet.

Die Einheiten, von denen wir sprachen, sollten wir vor allen andern und insbesondere vor den Einheiten der Erfahrungsbegriffe hervorheben. Sie sind die reinen Einheiten der gegenständlichen Notwendigkeit, sind im strengsten Sinn Begriffe a priori. Sie sind es, die den Gegenständlichkeitsgedanken bilden und ausmachen. Sie werden daher in vollster Bedeutung synthetische Einheiten heißen. Das Mannigfaltige der Natur steht also unter den Bedingungen der synthetischen Einheit in einer möglichen Erfahrung. Nur durch diese synthetischen Einheiten gibt es Erfahrungsbegriffe. Nur durch die schöpferischen Begrifflichkeiten gibt es alle jene gegenständlichen Begriffe, in denen sich unser Erkennen bewegt, und deren Gesetzlichkeiten die alte Logik erörtert. Die alte Logik entwickelt die Gesetzlichkeiten des begrifflichen Denkens oder der Begrifflichkeit, sofern sie als die gegebene Form der Erkenntniswelt betrachtet wird. Die neue Logik aber gibt uns die Erkenntniswelt als eine solche in der Gestalt der Begrifflichkeit. Die alte Logik ist die Lehre von den Gesetzlichkeiten, die in der Begrifflichkeit liegen, insofern sie gegeben ist. Sie setzt diese gegebene Begrifflichkeit in ihren Gesetzlichkeiten auseinander. Sie ist die

Lehre, könnte man sagen, von der Begrifflichkeit als analytischer Einheit. Die neue transzendentale Logik ist die Lehre von der synthetischen Einheit, durch welche die Gegenständlichkeit notwendig die Gestalt der Begrifflichkeit erhält. Offenbar liegen den analytischen Einheiten die synthetischen Einheiten zugrunde. Es gibt die besonderen Gegenstandsbegriffe, deren Gesetzlichkeit die alte Logik auseinandersetzt, nur dadurch, daß der allgemeine Begriff der Gegenständlichkeit überhaupt als die sie alle bedingende notwendige Form ihnen allen zugrunde liegt. Es gäbe keinen analytischen Verstand, der Begrifflichkeiten auseinandersetzt, ohne den synthetischen, der Begrifflichkeiten hervorbringt.

Zu solchen Tiefen haben wir unsere Untersuchung vorwärts getragen. Wir stehen an dem tiefsten Punkte, an dem das Wesen des Verstandes selber sich erhellt, und an den alle Logik im alten und neuen Sinne des Begriffs geheftet ist. Der Verstand in seinem tiefsten Grunde bedeutet das Vollziehen der synthetischen Einheit, in der ein Mannigfaltiges der Inhalte die Bedeutung gegenständlicher Geltung gewinnt. Die synthetisch-transzendentale Logik entfaltet die Lehre von den synthetischen Einheiten des Gegenständlichkeit schaffenden Denkens. Die analytisch-formale Logik setzt die Gesetzlichkeiten der begrifflichen Einheit in analytischer Betrachtung auseinander. Wo der Verstand nichts verbunden hat, da findet er auch nichts zu trennen. Die synthetischen Einheiten können analytisch nach den in ihnen mitgesetzten Gesetzlichkeiten auseinandergesetzt werden. Ehe sie aber auseinandergesetzt werden können, müssen sie selber gesetzt sein. Es setzt sie der Verstand in synthetischer Tat. Wir blicken hier zum ersten Male in die innerste Werkstatt des Gedankens vom Gegenstande. Die neue Logik löst die peinvolle Rätselfrage, die für die alte unlösbar blieb. Sie enthüllt das Geheimnis — wie es möglich ist, daß reine Gedanken gegenständliche Bedeutung besitzen. Nicht macht der Verstand die Natur, als wäre sie ohne ihn nicht da. Aber die Natur ist Verstand,

so gewiß sie als Einheit des gegenständlichen Daseins nur in Begriffsform sein kann.

Daß es eine Natur gibt und daß sie als Natur notwendig die Verstandesform trägt und tragen muß, ist eine letzte Gegebenheit, zuletzt ein gewaltiger gnädiger Zufall, der genialste der Zufälle, das Wunder aller Wunder. Hierfür läßt kein weiterer Grund sich angeben. Es folgt nicht selber aus einem letzten Grunde als eine Denknotwendigkeit. Es muß einfach hingenommen werden. Aber indem wir es hinnehmen, gibt es auf diesem letzten gegebenen Grunde nun eine wahre Wissenschaft von der Natur, einen Gedanken der Natur in notwendigen und allgemein gültigen Begriffen. So erhellt sich uns der tiefste Urgrund aller Sachlichkeit im Erkennen. Zugleich schließt diese Untersuchung wunderbar die Eigentümlichkeiten des erkennenden Verstandes auf und erleuchtet die Grundverschiedenheit in den Denkerbegabungen. Sie unterscheiden sich als analytische und synthetische Köpfe. Jener sind viele, sind die meisten, dieser sind wenige. Die analytischen Köpfe setzen ein Gegebenes begrifflicher Inhalte scharfsinnig auseinander. Die synthetischen Köpfe schaffen die neuen Einheiten des Gedankens, die ein Gebiet der Gegenständlichkeit für die Wissenschaft neu hervorbringen. An der Stelle der Kantischen Untersuchung freilich ist es, als erführen wir von einem übermenschlichen, zwischenmenschlichen, durchaus allgemeinen und objektiven Verstande. Die Natur selber wird wie die Schöpfung eines synthetischen Verstandes begriffen. Nun mögen die analytischen Köpfe kommen und dies Reich der gegenständlichen Begrifflichkeiten in seinen Besonderheiten auseinandersetzen, nachdem wir einmal in einer Tat der äußersten Sammlung und Vertiefung die Möglichkeit dieses Reichs begriffen und es dadurch zugleich in seinen Notwendigkeiten ergründet haben — als ein Gebilde synthetischen Verstandes. Jede schöpferische Tat des Geistes ist Synthesis und sogar im vollsten Sinne Synthesis a priori. Ja, im Sinn der Synthesis a priori liegt der Maßstab für die Höhe des Schöpfer-

tums. Denn das bezeichnet die Tat als eine Schöpfertat, daß sie eine reine Tat des Geistes sei und als solche ein Werk hervorbringe, das Gegenständlichkeit und damit ein Gesetz bedeutet von allgemeiner und notwendiger Geltung. —

Durch diese Darlegungen Kants kommt Licht und Verständnis in den ganzen Gang seiner Untersuchung. Alle ihre anscheinenden Seltsamkeiten erklären sich hier. Am seltsamsten wirkt vielleicht sein Einfall, aus der Urteilstafel die Kategorien ableiten zu wollen, worauf es dann zur Notwendigkeit wird, nachdem die Kategorien völlig a priori als Denkformen des reinen Verstandes aufgestellt sind, sie nachträglich in überaus schwieriger Untersuchung in ihrer Gültigkeit für die Erfahrungserkenntnis zu rechtfertigen. Aber in dem Zusammenhang, in dem wir stehen, begreifen wir erst den Sinn und fast die Notwendigkeit einer solchen Gedankenreihe. Mehr als das, es wird uns deutlich, daß es sich um eine ganz tiefe Entdeckung handelt. Hier nämlich wird fast zum ersten Male Begriff und Sinn des Urteils und im Zusammenhang damit der Begriff der Kategorien deutlich. Das Urteil bedeutet die geistige Tat, die ein Mannigfaltiges der Inhalte in seiner Verknüpftheit zur Einheit mit objektiver Geltung faßt. Es handelt sich um ein Verknüpftsein, das für sich selber die Geltung der Zueinandergehörigkeit besitzt, auch wenn kein Denken in einer wirklichen Urteilshandlung sie ergriffe. Das „Ist", das im Urteil die verschiedenen Begriffe (oder auch Urteile) miteinander verknüpft, bekundet den Anspruch, daß die Verknüpfung und Einheit gegenständlich gelte, nicht nur für das Bewußtsein dessen, der das Urteil vollzieht, sondern für jedes mögliche denkende Bewußtsein, ja, ganz unabhängig davon, ob das Urteil überhaupt gedacht und vollzogen wird. Das Urteil ist die Gedankenform der gegenständlichen Geltung. Es muß also so viele mögliche Formen des Urteils geben, wie es Arten gibt, Mannigfaltigkeiten der Denkinhalte in gegenständlicher Geltung als Einheiten des Gedankens zu

setzen. Jede Urteilsform bedeutet solch eine Art der gegenständlichen Einheitssetzung. In jedem Urteil arbeitet eine der Formen des Einheitsgedankens. Also gibt es so viele Gestalten des Einheitsgedankens, wie es Formen der Urteile gibt. Diese Gestalten des Einheitsgedankens sind die Kategorien. Sie bedeuten also die möglichen Formen der Begriffe, in denen Gegenständlichkeit zum Ausdruck kommt. Das ist die Entdeckung, daß die Formen des Urteils nichts anderes bedeuten und bedeuten können als die Formen des Gedankens von Gegenstandsgeltung. Darum müssen die Urteilsformen die Kategorien und die Kategorien die Urteilsformen ergeben. Die Gestalten des logisch gültigen Gedankens müssen aus dem Begriff der Gegenstandsgeltung ableitbar sein. Die Kategorien sind also die Begriffsformen des reinen Verstandes. Sie gelten für jeden Gedanken von Gegenständlichkeit überhaupt, es fragt sich nur, ob und wie ihnen die Geltung vom Wirklichen zukomme.

Das ist ja die ganze Frage, die unsere Kritik einer Möglichkeit von Metaphysik als Wissenschaft behandelt: gibt es ein Wirklichkeitserkennen aus reinen Begriffen? Da dient uns nun zunächst die Belehrung, daß dies im Naturerkennen jedenfalls nicht der Fall ist. Naturerkenntnis ist Erfahrungserkenntnis. Naturerkenntnis ist Erkenntnis von Mannigfaltigkeiten der Anschauung. Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer. Aber wir haben jetzt auf unsere Naturerkenntnis unsere Einsicht zu übertragen. Natur bedeutet die Gegenständlichkeit des anschaulichen Daseins. Natur vielmehr bedeutet die Einheit des gegenständlich anschaulichen Daseins. Damit aber bedeutet Natur einen Inbegriff von Denkbedingungen. Der Naturgedanke schließt alle jene Begriffe als seine Bedingungen ein, durch welche das gegenständlich Anschauliche als Einheit des Daseins denkbar wird. Die Einheit im Begriffe gibt dem Anschaulichen allein die gegenständliche Bedeutung. Hier erhalten wir die zweite

Entdeckung von größter grundlegender Wichtigkeit. Die allgemeinen Formen des Gegenstandsgedankens sind auch die Gedankenformen jener Gegenständlichkeit, die wir als die Einheit der Anschauungsinhalte Natur nennen. Die Kategorien geben dem Mannigfaltigen der Anschauung die Einheit der Natur. Kategorien in diesem engeren Sinne der Naturerkenntnis bedeuten also die Einheitsformen des Mannigfaltigen, insofern es bestimmt gedacht wird im Sinne einer der Urteilsformen. Die Kategorien erhalten gegenständliche Bedeutung in bezug auf die Natur, weil es nur durch sie eine Natur in ihrer Einheit gibt. Sie sind Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Darum gelten sie notwendig für alle Erfahrung. Denn nur durch sie gibt es die Einheit der Natur, die der Gegenstand der Erfahrung ist. Nur durch sie hat die Erfahrung ihren Gegenstand. Sie sind die Gesetze, durch die das Mannigfaltige der Anschauung Natur wird, das heißt: die Einheit des gegenständlich anschaulichen Daseins bedeutet. Sie sind also so sehr Denknotwendigkeiten im Erfahrungserkennen wie Gesetze der Gegenständlichkeit und sind das eine, weil sie das andere sind. Sie sind das eine durch das andere. Sie sind das eine im andern. Die Denknotwendigkeiten der Erfahrungserkenntnis und die allgemeinen Gesetze der Natur fallen zusammen und sind dasselbe. Darum gibt es ein Erfahrungserkennen von notwendiger und allgemeiner Geltung. Die Gegenständlichkeit der Natur ist nur durch den Gedanken. Darum kann der Gedanke sie wiedergeben. Dies alles — mit seinen zwei großen Entdeckungen, die zu den größten aller philosophischen Geschichte zählen, wenn sie nicht überhaupt die größten sind, — noch einmal und immer wieder — ergibt sich in rein objektiver Untersuchung, in reiner Auseinandersetzung des Begriffs Natur oder Gegenständlichkeit. Indem wir ihn scharf ins Auge fassen, erkennen wir, was ja doch auch eine Selbstverständlichkeit sein sollte, daß er eine Einheit des Gedankens bedeutet. So erhellt sich

zum ersten Male das Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Gedanken im Erkennen und enthüllt sich als ein Verhältnis der Dieselbigkeit.

Wenn wir nun aber auch auf die subjektive Seite der Naturerkenntnis einen Blick werfen und uns klar machen wollten, auf welchen Bedingungen im Denken des einzelnen Menschen der Gegenständlichkeitsgedanke ruht, so liegt auch hier wieder auf der Hand, daß diese Untersuchung die objektive voraussetzt und nur auf ihrer Grundlage durchgeführt werden kann. Wir können diese Untersuchung nicht wohl vermeiden, da wir doch mit dem Empirismus auf seinem eigenen Boden abrechnen und ihn dort in seiner Unzulänglichkeit erweisen müssen. Aber auch darüber hinaus müssen wir sie aufnehmen zum Ziel einer vollständigen Philosophie der Erkenntnis. Denn alle Philosophie vom Geiste dient ja doch dem letzten Zweck, den einzelnen Menschen in seiner geistigen Lebendigkeit zu verstehen.

Wir legen den Gedanken zugrunde, daß die Vorstellung „Ich denke" alle meine Vorstellungen muß begleiten können, da sie ja nur dadurch meine Vorstellungen sind. Das Ich also als der beharrliche Beziehungspunkt aller meiner Erkenntnisse bildet den festen Ausgang meiner Einsicht in das Erkennen. Alle meine Erkenntnisgedanken sind Gedanken des Ich. Sie müssen alle von der Einheit des denkenden Bewußtseins umfaßt sein. Dies ist, vom Subjekt aus, die Grundtatsache und die Grundvoraussetzung aller Wahrheit. Es ist die selbstverständliche Voraussetzung auch im Empirismus. Dieser aber nimmt an, daß alle seine Erkenntnisse dem Ich aus der Erfahrung durch die Sinne kommen und die Begriffe alle auf sinnliche Erlebnisse zurückgehen. Aber das Mannigfaltige der Anschauungsinhalte bildet als solches noch keine Erkenntnis. Es bedarf der Zusammenfassung in die Gegenstandsgedanken. Diese Zusammenfassung setzt Vorstellungen der Einbildungskraft voraus, durch welche ich die neue An-

schauung im Sinne von bereits erlebten erfasse und damit in den Zusammenhang meines Vorstellungsbesitzes aufnehme. Jede Wahrnehmung also wird nur durch Bilder der Einbildungskraft möglich. Aber noch weiter! Diese Bilder der Einbildungskraft müssen in der neuen Anschauung wieder erkannt werden. Ein solches Wiedererkennen erfolgt durch den Begriff. Jede Zusammenfassung des anschaulich Mannigfaltigen zum Gegenstande also trägt das Bild der Einbildungskraft und den Begriff in sich. Nur durch das Erkennen im Begriffe wird jene Einheit erfaßt, die erst den Gegenstand bedeutet. So steht es also nicht, daß die Gegenstände gegeben wären, die nun in der Anschauung wiedergegeben werden, und aus den erlebten Anschauungen werden dann Begriffe. Sondern so steht es, daß der Gegenstand das Geformtsein durch den Begriff bereits voraussetzt. Nicht die Gegenstände geben die Begriffe, sondern die Begriffe geben die Gegenstände. Dadurch, daß das Ich sich der Identität des Mannigfaltigen im Gegenstandsgedanken bewußt wird, dadurch wird es sich der eigenen Identität bewußt. Also die Einheit des Ich beruht auf der Einheit des Gegenstandsgedankens.

Die einfachste Einheit einer räumlichen Anschauung setzt alle jenen feinen Vorgänge der Zusammenfassung und des Erkennens voraus. Ich ziehe die Linie. Um aber dabei die Vorstellung der Linie zu haben, dazu ist nötig, daß ich die aufeinander stetig folgenden Teile des Anschaulichen in die Einheit zusammenfasse und durch den Linienbegriff als die Dieselbigkeit der Linie denke. In der Dieselbigkeit der Linie bin ich mir meiner selbst als eines dieselbigen Daseins bewußt. In der Einheit der Linie bestimmt sich der Raum zur Einheitsanschauung und vollzieht sich das Ich als eine Einheit des Daseins. Der Begriff also begründet den Gegenstand und im Gegenstand das Ich. Wir wollen das kleine Beispiel als Symbol für die Zeit nehmen, die wir uns ja unter dem Bilde der ins Unendliche fließenden Linie verdeutlichen, nur

daß an dem Hauptpunkt das Gleichnis nicht gilt: bei der Linie bleiben die einander folgenden Teile als ein Nebeneinander im Raum, bei der Zeit verschwinden sie. Die Zeit als die Form der Natur kann für die Natur selber stehen. So können wir auf das Ganze des Naturgedankens anwenden, was bis jetzt am Beispiel der Linie hervortrat. Auch im Ganzen der Natur muß das Mannigfaltige der Anschaulichkeiten in die Einheit zusammengefaßt werden, was in Bildern der Einbildungskraft geschieht, die wieder Begriffe voraussetzen und zwar, sofern es die Notwendigkeiten des Begriffs im Einheitsgedanken der Natur gilt, reine Begriffe. In der Arbeit dieser reinen Begriffe erkennt sich das Ich in seiner Identität. Wir belauschen hier die Natur ganz eigentlich bei der feinen Kunst, mit der sie in der Seele den Naturgedanken hervorbringt. Dieser ist im Ich ein Gebilde der Einbildungskraft, die, da sie hier Wirklichkeit erst setzt und nicht nachbildet, schöpferische, nicht nachschaffende Einbildungskraft heißen muß. Diese schöpferische Einbildungskraft aber verwendet in ihrer Arbeit die reinen Begriffe, die den Gegenständlichkeitsgedanken bilden.

Die Wirklichkeit des einzelnen Ich beruht auf den erlebten Assoziationen, in denen sich, eigentlich zufällig, das Wirklichkeitsbewußtsein des Einzelnen durch seine Erfahrungen gebildet hat. Diese Zusammenhänge hat Hume unwiderleglich auseinandergesetzt. Aber diese Zufallswirklichkeiten, wie wir sie nennen könnten, setzen alle die Eine allgemeine gemeinsame Wirklichkeit voraus, als deren Teilerscheinungen sie vorgestellt werden müssen und sich wissen. Das Ich von dir und mir setzt das Bewußtsein überhaupt voraus. In diesem wird alles Mannigfaltige möglicher Erfahrung als Zusammenhang eines Daseins nach allgemeinen Gesetzen, als eine Einheit begrifflicher Notwendigkeiten gedacht. Die allgemeine und gemeinsame Wirklichkeit macht die besondere Wirklichkeit jedes einzelnen möglich. Die durch Assoziation erworbenen und in Assoziation bestehenden Zusammenhänge jedes zufälligen Einzel-

bewußtseins setzen die Notwendigkeit des allgemeinen Gegenstandsbewußtseins voraus. Nur dadurch haben sie selber gegenständlichen Charakter. Das Spiel der nachschaffenden Einbildungskräfte ruht auf der Notwendigkeit der schöpferischen Einbildungskraft, die Gegenständlichkeit in reinen Begriffsgesetzlichkeiten bildet. So fein liegen diese Beziehungen. Es gibt das Ich mit seiner Einheit nur durch die Einheit der Natur. Es gibt die Einheit der Natur nur mit der Einheit des Ich. Welt und Ich sind, in verschiedenen Beziehungen betrachtet, derselbe Gedanke. Wenn wir erwägen, daß nur als Begriff die Natur in ihrer Einheit besteht, daß es Natur nur gibt in der Gestalt des Begriffs und in seiner Einheit, so trifft es völlig zu, wenn wir sagen, daß der Verstand die Natur nicht wiedergibt, sondern daß er sie schafft. Der Verstand in diesem Sinne ist der Schöpfer der Natur. Er empfängt nicht das Gesetz von ihr. Sondern er schreibt ihr sein Gesetz vor. Der Verstand bedeutet die Gesetzgebung für die Natur, durch die allein sie ist, durch die allein sie Natur ist. So gewiß es eine Möglichkeit der Erfahrung gibt, so gewiß gibt es jene Einheit der anschaulichen Mannigfaltigkeiten, die wir Natur nennen, so gewiß bedeutet diese Einheit einen Inbegriff begrifflicher Gesetzlichkeiten. So gewiß endlich vermag der Verstand das Dasein der Natur in Begriffe zu fassen. Denn es ist Begriff. Der Verstand setzt in seinem Naturerkennen nur die eigene Gesetzgebung auseinander, durch die das anschaulich Mannigfaltige sich als Einheit der Natur verstehen läßt.

Die ganze Lehre enthüllt zum ersten Male wahrhaft das Wunder und das Geheimnis der Erkenntnis. Aber freilich muß sie in ihrem genauesten Sinne verstanden sein, der so merkwürdig und eine so wundervolle Entdeckung ist, daß man ihn nur allzu leicht verfehlt. Denn es ist fast leichter, sie mißzuverstehn, als sie zu verstehen. Die verbreitete und herrschende Ansicht von der Lehre Kants ist an diesem entscheidenden Punkte ein reines Mißverstehn. Man legt die Sache so zu-

recht, als lehre Kant, daß der Verstand nun einmal mit diesen formenden Kräften ausgestattet sei. Die bringe er an den sonst völlig wüsten Stoff der Anschauungsinhalte und bilde sie dadurch um in die Natur. In diesem Sinne sei denn buchstäblich der Verstand der Schöpfer der Natur. Es würde also keine Natur geben, wenn kein Verstand wäre. Das Wundersame ist, daß man bei solcher Wiedergabe der Kantischen Lehre die Ungeheuerlichkeit der Annahme gar nicht zu bemerken scheint, die so viele Naturen setzt, wie es verständige Wesen gibt — Naturen, die dann doch wieder, man weiß nicht warum, Eine und dieselbe Natur bilden sollen —, und die die Natur mit dem Verstande auf Erden anfangen und enden läßt. So schwer ringt sich der Mensch von seinem angeborenen Realismus los, daß er lieber das Unsinnigste für Weisheit hält, als den Durchbruch in den kritischen Idealismus gewinnt. Denn es ist der in seine letzte Verteidigungsstellung zurückgetriebene Realismus, der so denkt und spricht. Er nimmt willkürlich und metaphysisch dies letzte Stückchen Wirklichkeit als gegeben an, — den mit seinen mythischen Kräften ausgestatteten Verstand. Er versteht sich zu einem Umlernen, das ihm zumutet, sein ganzes Weltbild zu verrücken, da doch der Durchbruch in den kritischen Idealismus, so viel bescheidener, ihm sein ganzes gewohntes Weltbild läßt und ihn nur dazu führen will, es zum ersten Male zu verstehen und damit zum ersten Male den Verstand zu verstehen. Es handelt sich um den ganz allgemeinen Gedanken Natur, der die gemeinsame Voraussetzung alles Denkens und Erkennens ist. Wie kann Natur Erkenntnis und Begriff werden? Aber siehe! Natur als Einheit des Daseins bedeutet ja einen Einheitsgedanken, einen Begriff. Es gilt also nicht, sie in die fremde Sprache des Verstandes zu übersetzen. Es gilt, sie in ihrer eigenen Sprache zu verstehen. Ihre eigene Sprache aber ist die Sprache der Begriffe. Das ist die durchaus geniale und in ihrer Einfachheit geniale Entdeckung Kants, daß das Buch der Natur

in der Sprache der Begriffe notwendig geschrieben ist. Erst in der Einheit begrifflicher Notwendigkeiten sind die anschaulichen Mannigfaltigkeiten Natur. Die Natur ist Verstand. In diesem Sinne ist der Verstand der Schöpfer der Natur. Einheitsgedanken, Verstandesgedanken machen die Natur zur Natur. Nur durch das Einheitsgesetz des Verstandes ist Natur.

Kant lehrt also nicht, daß der Verstand die letzte Gegebenheit sei, und nur durch den Verstand sei die Natur. Sondern er lehrt, die Natur ist die letzte große Gegebenheit, wie wir es alle meinen, aber die Natur ist in sich selbst Gedanke. Ja, die Natur ist ein schöpferischer Gedanke. Sie entspringt der schaffenden Kraft des Begriffs, der ihre Einheit bedeutet. Darum läßt sich die Natur im Begriff ausdrücken, weil sie Begriff ist. Kant behauptet nicht, daß der Verstand die Natur mache, sondern er weist am Naturgedanken die Begriffsgesetzlichkeit als seine notwendige Form auf. Die alte Grundfrage der Philosophie nach dem Verhältnis von Geist und Natur, Begriff und Wirklichkeit, Denken und Sein hat hiermit endgültig die Antwort gefunden. Die Natur ist Begriff, weil sie die Einheit des Daseins ist und Einheit den Begriff bedeutet. Warum dies so ist, warum die fließende ungeheure Mannigfaltigkeit der Anschauungsmöglichkeiten in die Einheit des Gedankens zusammengeht, dafür läßt sich so wenig ein Grund angeben wie dafür, daß das Dasein gerade in Raum und Zeit ist. Es ist so. Wir können nur noch einmal wiederholen: daß es so ist, ist das Wunder aller Wunder. Daß der reine Verstand die allgemeinen Gesetze der Natur bedeutet, ist das Wunder aller Wunder. Wir stehen mit diesen Gesetzlichkeiten der Anschauung und des Denkens bei dem letzten grundlosen Grunde. Die Welt ist eben nicht reine Vernunft, sondern ruht auf diesen allerletzten Zufälligkeiten des Anschaulichen und Gedanklichen. Aber daß dies Wunder Wahrheit ist, das allein macht Denken und Erkennen, macht durch sie ein menschliches Leben, macht alle Kultur möglich. Das Menschendasein ruht

auf dieser letzten Gegebenheit der Gnade, daß wir in einer Welt sind, die Gedanke ist und darum ein Leben im Gedanken ermöglicht.

Die Darlegungen Kants, die wir entwickelt haben, bilden die tiefste Untersuchung, die in theoretischer Philosophie je unternommen worden, vielmehr, die es im Gebiet reiner Theorie überhaupt gibt. Sie dringen vor bis zum letzten Grundgedanken der Theorie selber. Sie erleuchten den Ursprung des Verstandes und den Ursprung der Natur. Sie enthüllen das Wunder, daß der Ursprung des Verstandes auch der Ursprung der Natur ist. Wir meinen, wie sich von selbst versteht, den Ursprung nicht im Sinne der Naturgeschichte. Wir meinen den Ursprung als den letzten Grund jener Geltungsrechte, die eigentlich den Verstand ausmachen. Der Grundgedanke der platonischen Ideenlehre hat in diesem Zusammenhange zum erstenmal seine Ableitung erfahren und ist in seiner Notwendigkeit und Wahrheit erwiesen. Sogar die alte Logik wird zum erstenmal in ihrem tiefsten Sinn durchschaut. Ihr Geltungsgebiet wird deutlich dadurch, daß die neue Logik den Sinn des Logischen selber zum erstenmal durchleuchtet und damit auch die Tat des Sokrates erst vollendet, — die abendländische Philosophie in ihrem tiefsten Grundgedanken erneut und neu erschafft. Erstaunlich bleibt bei dieser Neuschöpfung, wie einfach sich nunmehr die Aufgaben des Erkenntnisproblems auseinanderlegen, das in der Humeschen Bearbeitung so hoffnungslos erschien, so sehr, daß die ganze Geschichte des Erkennens sich in Unsinn zu verkehren drohte. Noch erstaunlicher, daß diese Einfachheit, in der Kant das Problem zurechtstellte, der Auffassung der Menschen, da sie ihnen doch nichts zumutete, als sich selbst zu verstehen, so unzugänglich blieb, daß sie den Sinn der Kantischen Lehre in einen wahren Widersinn verwandeln mußten, um ihn nur auf ihre Weise aneignen zu können.

Es wäre nun die Aufgabe, jene allgemeinen Grundgesetz-

lichkeiten zusammenhängend abzuleiten, die im Naturerkennen die Grundsätze des reinen Verstandes bilden, und die zugleich die allgemeinen Gesetze der Natur sind. Wir kennen den Ableitungsgrund. Sie sind dies beides, weil sie den Gedanken der Einheit der Natur bilden, weil sie die Gesetzlichkeiten sind, durch die die Natur eine Einheit des Daseins ist. Es ist der Begriff, der die Denkinhalte zur Einheit zusammenfaßt. Nur das weltgeschichtliche Ansehen und fast die Scheu, mit der diese Kantische Untersuchung umgeben ist, gibt uns Veranlassung, auch auf den so besonderen Weg, auf dem er sein Ziel zu erreichen sucht, noch einmal einen Blick zu werfen. Er sucht es, indem er seine neue transzendentale Logik von der alten formalen oder allgemeinen ablöst. Denken ist Urteilen. Das Urteil spricht ein Verknüpftsein von Inhalten als objektive Einheit der Geltung aus. „Im gleichschenkligen Dreieck sind die Winkel an der Grundlinie gleich." Die Begriffe gleichschenkliges Dreieck und Winkelgleichheit werden als eine Einheit des Gedankens aufgenommen. Sie werden als ineinander gegründete, als durcheinander gesetzte gedacht. Sie bilden eine Einheit des Begriffs, in der sie gegenseitig durcheinander eine Bestimmung erfahren. Das Urteil bedeutet ein Verknüpftsein der Inhalte miteinander im Sinn eines Einheitsbegriffs. Die Arten des Urteils, die man unterscheiden kann, müssen daher die verschiedenen Weisen bedeuten, auf die mannigfaltige Inhalte im Sinn bestimmter Einheitsbegriffe als Einheiten gegenständlich, objektiv gesetzt werden können. Denn das „Ist" des Urteils hebt das Verknüpftsein als ein objektiv geltendes gegen alles subjektive Meinen ab. Die Urteilsformen müssen die Arten der Objektsetzung des Mannigfaltigen als einer Einheit im Begriffe sein. Gesetzt also, wir hätten eine vollständige Tafel der Urteilsformen, so müßte sich aus ihr die Tafel der Einheitsbegriffe entnehmen lassen, kraft deren eine Mannigfaltigkeit der Inhalte zur objektiven Einheit des Gedankens kommt. Dies wären dann die Kate-

gorien als die notwendigen begrifflichen Einheitsgedanken vom Objekte. So entspringt der eigentümliche Gedanke Kants, die Kategorien aus der Tafel der Urteilsformen abzuleiten. Es ist dem Grundgedanken nach eine durchaus grundlegende logische Entdeckung.

Freilich fragt sich nun, wie wir zur Ableitung der logischen Urteilsformen kommen. Kant übernimmt hier, mit leisen Abweichungen, uraltes logisches Schulgut, letzten Endes noch aristotelischer Überlieferung, das demnach als wahr vorausgesetzt wird. Aber unverkennbar wirkt doch auch hier ein tragender systematischer Gedanke. Es ist der, die Formen des Urteils abzuleiten aus dem Gedanken „Urteil überhaupt". Was für Gesichtspunkte liegen in dem Urteilsbegriff, den wir herausgearbeitet haben, für jene geistige Tathandlung, als die das Urteil bezeichnet werden dürfte. Der Prädikatsbegriff, der den Subjektsbegriff bestimmt, besitzt, wie die Logik das nennt, einen Umfang. Das will sagen: unter dem Allgemeinbegriff sind besondere und einzelne befaßt. Es kann also dem Umfang nach die Aussage des Urteils auf einen oder mehrere oder alle Fälle des Begriffs gehen. In diesem Sinne könnte man von der logischen Größe des Urteils sprechen und der Quantität nach von allgemeinen, besonderen und einzelnen Urteilen reden. Dies wäre der erste Gesichtspunkt, der für den Gedanken des Urteils im Begriff des Urteils liegt. Das Wesenbildende des Urteils, seine Ureigenschaft oder Qualität, liegt aber darin, daß es jene gedankliche Einheit setzt oder aufhebt, sie als geltende bejaht oder verneint. Im Sinn der Erkenntnis meint Kant hinzusetzen zu müssen, daß es auch noch eine Setzung durch Aufhebung oder Beschränkung geben kann. Hiernach würden wir unter dem Gesichtspunkt der Qualität bejahende, verneinende und beschränkende oder (da die Beschränkung den Urteilsinhalt von einer Bestimmung ausschließt, um ihm in der Unendlichkeit aller möglichen andern seinen Platz zu lassen) unendliche Urteile unterscheiden. Es können aber auch

verschiedene Beziehungen walten zwischen den im Urteil als Einheit erfaßten Inhalten. Es kann der Prädikatsbegriff dem Subjektsbegriff unbedingt oder bedingt oder wechselsweise bedingend beigelegt sein. Er kann schlechthin von ihm gelten oder zu ihm im Verhältnis der Folge zum Grunde stehen oder als ein Fall mit Ausschließung der andern möglichen im Begriffssystem ihm zukommen. A ist B. Wenn A ist, ist B. A ist entweder B oder C oder D, wenn B, C und D zusammen den Begriff einteilen und die Setzung von einem Gliede die andern ausschließt. Dies wäre der Gesichtspunkt der Relation, der die Urteile in kategorische, hypothetische und disjunktive teilt. Endlich kann auch die Geltungsart der Urteile verschieden sein. Es kann mögliche, tatsächliche oder notwendige Geltung besitzen. Dies würde unter dem Gesichtspunkt der Modalität die Urteile als problematische, assertorische und apodiktische bezeichnen lassen. Der Urteilsgedanke als solcher also trägt in sich diese vier Gesichtspunkte, unter denen die einheitliche Tathandlung eines jeden Urteils betrachtet werden kann. Jedes Urteil besitzt Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Dies sind die Gesichtspunkte, unter denen es objektive Einheitssetzungen von Denkinhalten geben kann. Da diese Setzungen Setzungen in der Einheit des Begriffs sind, entnehmen wir ihnen die notwendigen Einheitsbegriffe des geltenden Denkens. Wir denken das Mannigfaltige überhaupt in Ansehung der Urteilsformen als objektive Einheit bestimmt und erhalten so die Begriffe der objektiven Einheit überhaupt oder der Kategorien. Wir haben als Kategorien der Quantität Einheit, Vielheit und Allheit, als solche der Qualität Realität, Negation, Limitation. Als die Kategorien der Relation bezeichnen wir Substanz, Kausalität, Wechselwirkung, als solche der Modalität Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit. Dies wären denn die notwendigen und allgemeinen Begriffsformen, die den Begriff Objekt bilden. Keine größere Aufgabe in der Erkenntniswissenschaft kann es geben als diese: die begriff-

lichen allgemeinen Notwendigkeiten in jedem gültigen Objektgedanken abzuleiten und zu bestimmen und damit alles objektiv gültige Denken in seinen Grundgesetzlichkeiten aufzuweisen. Erkenntnis und Wissenschaft begründen heißt allgemein, sie auf die Kategorien zurückführen, mit denen sie arbeiten muß, und diese Kategorien in ihrem Recht zu erweisen.

Aber, wie längst gesagt, diese ganze Ableitung ist in bezug auf das Naturerkennen eine rein hypothetische. Es ist der analytische Teil der Galileischen Forschung, dem der synthetische als der entscheidende, bestätigende, rechtfertigende folgen muß. Auch diese Unterscheidung des Analytischen und des Synthetischen im Erkennen gewinnt an dieser Stelle der Kantischen Untersuchung erst ihre Tiefe und ihren Sinn. Die Kategorien sind abgeleitet aus dem Gedanken Denken überhaupt oder Urteilen überhaupt. Wie Galilei den mathematischen Naturgedanken als letzte Voraussetzung nimmt, so Kant das Denken überhaupt, also die Theorie in ihrer allerletzten Selbstvoraussetzung, über die hinaus es keine mehr gibt, den Sinn des Theoretischen selber und an sich und dringt so zur wahren Philosophie der Erkenntnis durch. Steht für uns das Naturerkennen in Frage, so ist zu sagen: wenn die Natur ein reiner Gedanke ist, wenn es von ihr eine objektiv gültige Erkenntnis gibt, wenn sie sich in allgemeine und notwendige Begriffe fassen läßt, dann müssen jene Begriffe, die wir aus den Urteilsformen ableiteten, die Kategorien dieses reinen Naturgedankens sein. Dann würde es auch einen hohen Gewinn bedeuten, daß wir sie aus dem letzten Grunde einheitlich, zwingend und vollständig abgeleitet haben, daß wir, wie das Schulwort lautet, zu einer systematischen Ableitung aus einem wahren Prinzip, einer letzten selbstgewissen Grundlage gekommen sind und uns nicht wie Aristoteles mit einer mehr zufälligen Zusammenstellung begnügt haben oder wie Hume einige Grundbegriffe wie die von der Kausalität oder Substanz beliebig herausgreifen. Aber ob in solchem

Sinn von der Natur als einem reinen Gedanken gesprochen werden kann, das ist ja gerade die ganze Frage. Das ist es, was Humes unwiderlegte Darlegungen zweifelhaft oder undenkbar machen. Die Logik, wie sie ist, — Hume hat es bewiesen, — besitzt kein Mittel, die Denknotwendigkeit der Grundbegriffe für die Natur zu erweisen. Genau an dieser Stelle muß der Beweis eintreten, und er entscheidet über die Möglichkeit von Wissenschaft und Erkenntnis selber. Die Kategorien müssen in ihrer Rechtsgültigkeit für die Naturerkenntnis begründet werden. Sie müssen, wie der juristische, der Kantische Ausdruck lautet, deduziert werden. Dies führt in jene, wie Kant bekennt, schwierigste Untersuchung hinüber, an deren Ende wir stehen. Sie begrenzt das Geltungsgebiet der alten Logik, indem sie ihr in der neuen erst die Grundlage schafft. Die alte mit ihren Lehren von Begriff, Urteil und Schluß ist wohl die Lehre von den allgemeinen Formen des Denkens ohne Rücksicht auf Inhalt oder Gegenstand. Jeder Denkinhalt als solcher muß in diesen Formen stehn. Aber die letzte Voraussetzung liegt stillschweigend als Selbstverständlichkeit zugrunde, daß Denkinhalte als begriffliche gegeben sind. Sie ist die Lehre von den Gesetzen und Formen der Begrifflichkeit oder der begrifflichen Einheit. Diese setzt sie in ihren Denkmomenten auseinander. Sie betrachtet die Denkeinheit, welche gegeben ist, analytisch. Sie ist die Lehre von der analytischen Einheit, das heißt von der Einheit im analytischen Sinne. Die neue Logik aber erweist das Denken der Gegenständlichkeit als ein notwendig begriffliches. Sie begründet das Gegenstandsdenken in seiner Begrifflichkeit. Sie ist die Lehre von der Denkeinheit nach ihrer Herkunft und Notwendigkeit im Erkennen. Sie betrachtet nicht die Denkeinheit, welche gegeben ist. Sondern sie gibt die Denkeinheit, durch die es erst die Begrifflichkeiten des gegenständlichen Denkens gibt. Sie handelt von der ursprünglichen Synthesis, in der der Begriff der Gegenständlichkeit entsteht und besteht und die

Gegenständlichkeit Begrifflichkeit bedeutet. Sie ist die Lehre vom Denken als synthetischer Einheit, von der Einheit als Synthesis. Die Synthesis bildet das Wesen der Denkeinheit im Gegenständlichen. Erst durch die Synthesis gibt es Analysis. So müssen wir nun dennoch wie von vorne einen neuen Weg der Untersuchung gehen. Wir müssen versuchen, die Kategorien, die sich als analytische Einheiten durch die alte Logik, wie Hume zeigte, im Naturerkennen als Notwendigkeiten nicht rechtfertigen ließen, durch die neue Logik als synthetische Einheiten und damit als Notwendigkeiten in ihm aufzuweisen. Sie sind dann dennoch Denknotwendigkeiten, obgleich sie nicht auf dem Satz des Widerspruchs ruhen. Sie ruhen auf dem schöpferischen Grundsatz der neuen Logik, der freilich erst zu finden war. Wir bringen hier die zweite Grundvoraussetzung in allem Erkennen zur Geltung. Die erste war die Voraussetzung des Denkens überhaupt. Die zweite ist die des Wirklichkeitsdenkens, der Naturerkenntnis. Es ist die Voraussetzung von der Möglichkeit der Erfahrung oder von der Möglichkeit der Natur. Wir stehen hier bei jenem tiefsten Punkte und ergründen die Möglichkeit des Verstandes, sofern er die Natur erkennt, und die Möglichkeit der Natur als einer Erkennbarkeit. Es ist die Voraussetzung der Natur als der Einheit des gegenständlichen Daseins oder der anschaulichen Mannigfaltigkeiten. Der oberste Grundsatz der synthetischen Urteile, die denkgewiß vom Wirklichen gelten, lautet: Alle Mannigfaltigkeiten der Anschauung stehen unter der Bedingung der Möglichkeit einer synthetischen Einheit in der Erfahrung oder in der Natur. Von der Natur gelten mit Notwendigkeit die Sätze oder Gesetze, durch welche das Mannigfaltige der Anschauung in die Form der gegenständlichen Einheit zusammengeht. Diese wollen wir jetzt entwickeln. Es gilt das System jener synthetischen Urteile a priori, jener Grundsätze des reinen Verstandes, die im Gedanken der Einheit der Natur den Gedanken der Gegenständlichkeit voll-

ziehen, und die damit zugleich die obersten allgemeinen Gesetze der Natur sind. An und in diesen Urteilen hätten wir dann am Naturgedanken die Kategorien als ihre Prädikatsbegriffe aufzuweisen.

Die Natur umfaßt Gegenstände in allgemeinen Beziehungen der Einheit. Wir werden also zuerst fragen, wodurch die Erscheinungsinhalte den Charakter der Gegenstände gewinnen. Wir werden sodann feststellen, was diese Gegenstände in die Einheit der Natur zusammenfaßt. Es ist zuerst von den Naturgegenständen als solchen und dann von ihrem Zusammenhang in der Einheit der Natur die Rede. Jeder Gegenstand der Natur füllt einen Raum und eine Zeit. Er bedeutet eine Einheit des räumlichen und des zeitlichen Daseins. Da Raum und Zeit Mannigfaltigkeiten sind, so dürfte gesagt werden: eine räumlich-zeitliche Mannigfaltigkeit ist im Gegenstande zur Einheit zusammengefaßt. Raum und Zeit sind gleichartige Mannigfaltigkeiten. Das will sagen: jeder Teil des Raums ist wieder Raum, jeder Teil der Zeit wieder Zeit. Die Einheit des gleichartigen Mannigfaltigen ist Größe. Eine Mannigfaltigkeit des Raums ist gleichartig. Insofern sie als Einheit gedacht wird, wird sie als Größe gedacht. Ein Mannigfaltiges der Gegenstände wird als gleichartig erfaßt, insofern es demselben Begriff untersteht, und wenn es nur der Begriff des Dinges wäre. Insofern es gleichartig ist, läßt es sich zählen und unter die Einheit der Zahlbegriffe bringen. Alle Gegenstände der Natur also sind als räumlich-zeitliche Einheiten Größen. Die Größen, die aus Teilen zusammengesetzt werden, könnten Ausdehnungsgrößen, extensive Größen heißen. Alle Gegenstände der Natur also sind extensive Größen. Demnach gelten die Sätze der Mathematik, insofern sie als Größenlehre aufgefaßt werden kann, von den Gegenständen der Erfahrung. Alle Gegenständlichkeit der Natur trägt mit Notwendigkeit die Form des mathematischen Gedankens. Mathematik ist der Grundgedanke der Natur. Der Gedanke der Größe ist eine

Bedingung der Möglichkeit aller Naturgegenständlichkeit und also auch aller Erfahrung. Um Gegenstand zu sein, müssen die Erscheinungen die Gestalt des Größengedankens tragen. Jene Sätze von allgemeiner und notwendiger Geltung, die die Mathematik entwickelt, sind also auch allgemeine Gesetze der Natur. Sie sind Gewißheiten des reinen Verstandes und Notwendigkeiten der Dinge. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind auch Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Die Natur steht in all ihren Gegenständen unter den Notwendigkeiten des mathematischen Verstandes. Natur trägt in all ihrer Gegenständlichkeit die Form des reinen Gedankens. Die Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit als die reinen Größenbegriffe ergeben sich als notwendige Naturgesetze. Der Gehalt der transzendentalen Ästhetik wird erst hier wahrhaft abgeleitet und begründet. Die Anschauungsformen der Natur gewinnen Gegenständlichkeitswert erst als Begriffsformen. Raum und Zeit sind Anschauungen als letzte Gegebenheitsinhalte einer Vorstellung, die nur als einzelne oder einzige möglich ist. Aber sie gehen in den Naturgedanken nur durch den Begriff der Einheit ein. Schon dieser erste Grundsatz von den Gegenständen der Natur als extensiven Größen bringt den Sinn der Untersuchung zu überwältigender Deutlichkeit. Hier ist gewiß nicht davon die Rede, daß ein mythischer Verstand durch seine angeborene Organisation in reinen Begriffen, die ihm subjektive Notwendigkeiten oder eigentlich Nötigungen sind, das Chaos der Empfindungen zur Natur ordne, wie man einen Teig durch Kuchenformen zerschneidet und gestaltet. Sondern ganz schlicht wird unser aller Gegenständlichkeitsgedanke genommen und in der ersten Bedingung seines Daseins als räumlich-zeitliche Einheit aufgewiesen. So ergibt er sich als ein Größengedanke. So gelten die reinen Gedanken der Mathematik von aller Gegenständlichkeit der Natur und Erfahrung. Erfahrung ruht auf Bedingungen reinen Denkens. Die reinen Gedanken der

Größenlehre sind Gesetze der Dinge. Verstand und Natur bestehen im Gegenständlichen aus denselben Gedanken. Dies alles ist nicht die Dogmatik einer neuen besonders verzwickten Metaphysik, die sich in eine Transzendentalpsychologie versteckt. Es ist ganz einfach der anschaulich einsichtige Aufweis jener Tatsächlichkeit, die die letzte Voraussetzung alles Denkens und aller Wissenschaft ist.

Der erste Grundsatz begründet den Gegenstand in seiner letzten Formbedingung, insofern Raum und Zeit die letzten Formbedingungen der Natur sind. Es wäre ein großer Gewinn für die Begründung der Wissenschaft in reinen Gedanken, wenn sich selbst für das bloß Empirische, für die Materie oder den Stoff der Erfahrung, für die Empfindungsinhalte, insofern sie im Erkennen das Wirkliche bedeuten, eine Bedingung reiner Gedanklichkeit aufweisen ließe. Es ist nicht von der Empfindung als einem subjektiven Erlebnis die Rede. Wir sprechen von ihrem Inhalt, insofern er im Naturgedanken für das Wirkliche steht, oder vom Wirklichen, insofern es ein Gegenstand der Empfindung ist. Auf der andern Seite handelt es sich nicht um das Empfindbare, insofern es in Raum und Zeit ausgebreitet sich in die Einheit der extensiven Größe fassen läßt, sondern nur um den Empfindungsinhalt als solchen, der insofern als unräumlich und unzeitlich zu fassen wäre, wohl seinen Ort im Raum und seinen Punkt in der Zeit hat, aber nach seinem Empfindbarkeitsgehalt nur als Moment, als ein bestimmtes Gespanntsein zu denken ist. Hat etwa auch dieses seine eigentümliche Größe, die dann nicht als Ausdehnungsgröße genommen werden könnte? Jeden Empfindungsinhalt müssen wir doch als eine bestimmte Stärke der Empfindbarkeit denken, die als solche gemessen werden kann. Der Ton kann gegeben sein vom verschwebenden Laut bis zum Donner, die Farbe von der Bläße wie im Schwinden bis zum Schmerz erregenden Flammen. Die Stärke jedes Empfindungsinhalts können wir abnehmend denken bis zum

Verschwinden. Eine Größe sehr eigener Art tritt hier hervor, die von der extensiven ganz verschieden ist. Diese wird gemessen als die Vielheit der Einheiten, die in ihr als ihre Teile enthalten sind. Die Stärke der Empfindbarkeiten aber wird gemessen als ein Grad im Anschwellen von der Null bis zu einer gegebenen Größe. Dies Anschwellen wird gedacht als ein Hinanfließen durch eine Unendlichkeit von Zwischengliedern, bei denen kein Unterschied der kleinste ist, sondern zwischen jeder Stufe und der nächsten, und erschiene sie als eine kaum merkbare Verschiebung, immer noch eine unendliche Reihe kleinerer und immer noch kleinerer Glieder gedacht werden kann. Sie bilden also eine kontinuierliche oder stetige Reihe eines Fließens, das durch eine Unendlichkeit von Gliedern geht. Diese Größen mögen im Unterschiede von den extensiven intensive heißen. Sie sind Schwellungs- oder Spannungsgrößen, die nicht als ein Vielfaches der Einheiten gemessen werden, die ihre Teile sind, sondern als ein Grad in einer unendlichen fließenden Reihe durch die Annäherung des Abnehmens bis zur Null. Die Analysis des Unendlichen hat diese Größen der Rechnung zugänglich gemacht. Sie sind also auch Gegenstände der Rechnung und Ausdruck reiner mathematischer Gedanken. So scheint sich das Wunder zu erfüllen, daß auch die Wirklichkeitsinhalte an der Natur, die nur durch Erfahrung erlebt werden können, dennoch unter reinen Bedingungen des Denkens stehen. Die Gegenstände der Natur sind der Form nach extensive und dem Stoff nach intensive Größen. Auch von dieser Seite wird die Anwendbarkeit der Mathematik auf Natur gesichert. Die allgemeine Naturwissenschaft, die die reinen, notwendigen und allgemeinen Naturgesetze entwickelt, erweist sich nach ihrer innersten Notwendigkeit als mathematische Naturwissenschaft. Diese beiden ersten Grundsätze werden daher mit Recht mathematische heißen, nicht als ob sie die Mathematik begründeten, sondern als die Grundsätze für die Mathematik der Natur. Die Natur in ihrem

ersten Grundgedanken ist Mathematik. Wenn Galilei erklärte, daß das Buch der Natur mit mathematischen Lettern geschrieben sei, so begreifen wir an dieser Stelle zum ersten Male davon Grund und Notwendigkeit. Sie ist in mathematischen Lettern geschrieben, weil sie nur in mathematischer Schrift die gegenständliche Geltung von Natur gewinnen kann. Alle Gegenständlichkeit ruht also wirklich auf dem reinen Gedanken.

Dieser zweite Grundsatz von der intensiven Größe enthüllt tiefste Notwendigkeiten alles natürlichen Daseins. Denn auch Raum und Zeit selber sind kontinuierliche Größen. Also die extensiven Größen führen selber auf die intensiven zurück. Jede Raumeinheit ist zu denken als bestehend aus Teilen, von denen keiner der kleinste ist, sondern zwischen jedem beliebig kleinen Teil und dem Verschwinden in der Null sind unendlich viele immer noch kleinere Teile zu denken. Die im Moment des Verschwindens gedachte Größe ist es also eigentlich, die anschwellend alle Größen mißt. Die extensiven Größen sind nur ein Fall der intensiven. Alles Geschehen in der Natur besteht aus Veränderungen, die als Bewegungen oder als Ab- und Zunehmen der Stärke immer als fließende oder stetige gedacht werden müssen. Die stetige Größe erschiene hiernach als der Grundgedanke der Natur. Aus ihr fließen Raum und Zeit selber und alle Gedanken der Veränderung in Raum und Zeit. Es ist, als lege Kant vom ersten zum zweiten der mathematischen Grundsätze noch einmal den Weg von Descartes zu Leibniz zurück. Der Gedanke Descartes' wie der des Leibniz rücken hier in den Zusammenhang der Grundlegung des Naturgedankens hinein. Die wissenschaftliche und die philosophische Arbeit der Neuzeit wird von Kant im eigenen Werke geborgen. In immer größerer Tiefe wird das Rätsel gelöst, wie die Natur Gedanke und noch dazu reiner Gedanke von notwendiger Geltung werden kann. Sie kann es, weil sie nur in Gesetzlichkeiten des reinen Gedankens als Natur

möglich ist. Der Gedanke fängt sie nicht ein in seine ihr fremde Welt. Der Gedanke spricht sie nur in ihrem eigenen Grundgedanken aus. Er bringt sie sich selbst in ihrer notwendigen Grundgestalt zum Bewußtsein. Die Gesetze der Dinge sind reine Gedanken. Die reinen Gedanken sind Gesetze der Dinge. Die geniale Tat der großen Naturforscher findet ihre Rechtfertigung und erkennt ihren eigenen Sinn im Licht der philosophischen Klarheit.

Die Gegenstände der Natur sind als extensive und intensive Größen in reinen Größenbegriffen zu fassen. Aber die Gegenstände sind in der Natur nicht als gegeneinander gesonderte und vereinzelte. Sie bilden einen Zusammenhang, den wir die Einheit der Natur nennen. Sie sind allein als Glieder eines solchen Zusammenhangs, der sie alle einheitlich umfaßt. Wir haben sie also bis jetzt durchaus künstlich aus den Beziehungen herausgehoben, in denen allein sie ihr gegenständliches Dasein haben. So könnte auf der einen Seite gesagt werden, daß die mathematischen Grundsätze allein unmittelbar gegenstandsbildende sind, da bei ihnen der Gegenstand selbst sich in der Anschauung darstellt. Dagegen gehen die neuen Grundsätze nur die Beziehungen der Gegenstände an. Sie regeln lediglich ihren Zusammenhang, für den die Gegenstände schon da sein müssen. Sie möchten im Unterschied von den gegenstandsbildenden, den konstitutiven, vielmehr regelnbildende Grundsätze, regulative, heißen und begründeten in diesem Sinn eine Gegenständlichkeit mehr zweiter und abgeleiteter Ordnung. Aber es darf doch nicht vergessen werden, daß vielmehr die Gegenstände nur durch ihren Zusammenhang und in ihrem Zusammenhang sind. In diesem Sinne dringen wir vielmehr mit diesen neuen Grundsätzen durch eine Vordergrundsansicht zum Kern der Sache vor. Wir legen die innerste Wurzel des Naturgedankens nach seiner letzten Möglichkeit bloß. Wir werden daher besser diese Grundsätze alle als die gegenstandsbildenden, die konstitutiven, denken,

indem wir beim Gegenstand nicht die einzelnen Gegenstände, sondern die große Gegenständlichkeit der Natur meinen. Alles Gegenständliche ist in der Natur und ist allein durch die Einheit der Natur. Die Grundsätze, die nicht den Gegenstand in seiner Anschaulichkeit begründen, sondern die Natur herstellen durch die Beziehungen, die alles Gegenständliche in die Einheit der Natur aufnehmen, Beziehungen der Wirkung und der Kräfte, werden passend nicht mathematische, sondern dynamische Grundsätze heißen.

Kant führt sie ein als die Analogien der Erfahrung. Analogien ist sein Ausdruck für das, was in unserer Arithmetik Proportionen heißt. Es handelt sich um die Verhältnisse zwischen den Erscheinungen, durch die sie die Eine Natur werden. Deutlicher noch als bei den mathematischen Grundsätzen erweisen sich hier letzte allgemeine Grundsätze einer Wissenschaft von der Natur unmittelbar als letzte allgemeine Naturgesetze. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind die Bedingungen der Möglichkeit der Natur in ihrer Einheit. Wir verstehen hier erst ganz den Sinn jener letzten Voraussetzung, auf der die Möglichkeit alles Denkens, aller Erfahrung, aller Wirklichkeitserkenntnis, aller Wissenschaft ruht, der Voraussetzung nämlich jener einheitlichen Gegenständlichkeit, die wir Natur nennen.

Die alten Grundbegriffe der Naturwissenschaft finden ihre philosophische Ableitung, die Begriffe der Substanz, der Kausalität und der Wechselwirkung. Sie treten als solche hervor, die einander gegenseitig tragen und fordern und in diesem Sinne ein System bilden. Das System dieser Grundbegriffe ist ganz eigentlich das System der Natur. Der alte Parmenides kommt im Substanzgedanken zu seiner höchsten und letzten Rechtfertigung. Es wird eigentlich zum ersten Male deutlich, warum die Geschichte der Metaphysik in ihrem Kerngedanken wesentlich Lehre von der Substanz ist. Die Schwierigkeiten Humes beim Ursächlichkeitsbegriff werden überwunden. Der Gedanke der Naturerkenntnis als Wissenschaft erhält hier die entscheidende

Aufklärung. Die Möglichkeit der Erkenntnis wird in ihrem letzten Grunde gerettet. Der Begriff der Gemeinschaft oder Wechselwirkung endlich birgt aus Kants leibnizianisierender Schulung einen wesentlichen naturbildenden Gedanken. Am meisten überrascht bei all dem das Neue, daß die Substanz die Kausalität voraussetzt, wie diese die Wechselwirkung. Es ist, als grabe der Naturgedanke sich selber weiter durch bis zu seiner letzten Tiefe, indem er von der Substanz zur Kausalität und zur Wechselwirkung weitergeht. Er legt fortschreitend die Bedingungen bloß, die bei den früheren Grundsätzen stillschweigend noch mitgedacht waren. Endlich erhalten alle diese Grundbegriffe jetzt erst ihren Ort im Naturgedanken, der ihnen nicht nur bestimmt, sondern auch umgrenzt wird. Indem wir das Erkennen in seiner Möglichkeit sichern, begreifen wir es zugleich in seinen Schranken.

Der Grundsatz der Substanz zwingt uns, allen Fluß der wechselnden Erscheinungen in der Natur als Veränderungen eines zugrunde liegenden Beharrlichen zu denken. Nur unter der Voraussetzung eines solchen Beharrlichen in den Veränderungen gibt es eine Einheit der Natur. Es bedeutet eine wahre Überraschung, daß der Grundsatz von der Erhaltung eines Bleibenden im Wechsel der Natur an dieser Stelle als eine reine Denkgewißheit im Naturerkennen sich ergibt, der Begriff der Substanz also als das sich erweist, als was er bei Hume unbegreiflich erschien, als ein reiner Grundbegriff des Wirklichkeitsdenkens. „In allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und ihr Quantum wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.“ Als den Fluß der Veränderungen nämlich haben wir die Natur zu denken. Veränderung aber bedeutet das Anderswerden desselben, des Bleibenden, des Beharrlichen. Folgte in der Natur einfach mit jedem Augenblick ein Anderes und immer wieder nur ein Anderes, so wäre das nur Wechsel. Als ein immer nur Wechselndes aber wäre keine Natur, ja kein Dasein. Natur als die große Dieselbigkeit

des Daseins besagt in allem Wechsel ein Bleibendes, Beharrliches. Als Gestaltenwechsel des Dieselbigen wird die Natur als Veränderung begriffen. Sie als Einheit des Daseins in den Erscheinungen voraussetzen heißt sie als das Beharrliche in ihren Veränderungen denken. Entstehen und Vergehen in der Natur sind also Umsetzungen des Beharrlichen. Nichts eigentlich Neues entsteht. Denn es müßte die Einheit des Daseins zerreißen. Nichts vergeht völlig. Denn auch das hieße die Einheit der Natur aufheben. Schöpfung und Vernichtung sind in der Naturerkenntnis unmögliche Begriffe. Also gibt es in der Einheit der Natur kein Mehr noch Minder, sondern ein Beharrliches, das bleibt und sich in seinem Bestande nicht verändert. Dies Beharrliche im Wechsel läßt den Strom der Veränderung denken als die Eine Zeit und vollzieht den Gedanken der Zeit als Dauer. Denn die Zeit ist ja für sich nicht vorstellbar, sondern wird nur an den Erscheinungen als die letzte Bedingung ihres gegenständlichen Daseins gedacht. Etwas in den Erscheinungen allein vergegenwärtigt die Zeit. Die Veränderung vergegenwärtigt ihren Fluß, das Beharrliche in der Veränderung ihre Einheit und bestimmt diese Einheit als Dauer. So erweist sich das Grundgesetz der Natur, das Gesetz von der Erhaltung der Substanz, als die Gestalt, in der die Zeit zur Dauer und als Dauer zur Einheit bestimmt wird. Es gibt im Naturerkennen den Gedanken der Einen Zeit nur durch den Gedanken des Beharrlichen im Wechsel. Nicht die Erscheinungen verändern sich — sie wechseln bloß. Sondern das Beharrliche, die Substanz verändert sich. Darum ist der Substanzgedanke ein reiner Begriff, ein Begriff von allgemeiner und notwendiger Geltung im Naturerkennen, weil es nur in der Gestalt dieses Begriffs die Natur als Einheit des Daseins in den Veränderungen gibt.

Das Gesetz von der Erhaltung der Substanz ist also nicht ein Ergebnis der Erfahrung, sondern es ist eine Voraussetzung und eine Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrungserkennt-

nis. Erfahrung bedeutet das Denken der Gegenständlichkeit der Natur. Die Gegenständlichkeit der Natur bedeutet die Einheit ihres Daseins. So wird es an diesem Satze besonders deutlich, wie die notwendigen Grundsätze der Erkenntnis zugleich die allgemeinen Naturgesetze sind. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind auch die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Der Gedanke, der die Erkenntnis ermöglicht, ermöglicht auch die Natur. Der Gegenstandsgedanke, mit dem wir allstündlich so selbstverständlich leben, enthüllt sich als ein Inbegriff weittragender Gesetzlichkeiten. Der Verstand, der die Dinge faßt, erweist sich als ein feines Kraftwerk von reinen Begriffen, die den Naturgedanken nicht empfangen, sondern schaffen. Die Welt unserer Alltäglichkeiten und Selbstverständlichkeiten offenbart sich als ein Wunder der Geistigkeit. Das Dasein der Natur ist eine geisterfüllte Welt. Wir staunen dies Wunder nicht an, sondern ergreifen es in seiner innersten Wurzel. Sie liegt im Zeitsinn dieser Welt. Sie liegt in der Gestalt, die sie als Welt der Zeitlichkeiten trägt und tragen muß. Sie ist die Welt der Einen Zeit. Das bedeutet: sie ist das Beharrliche im Wechsel. Die Zeit also, die in ihrem Wesen Anschauung ist, lebt doch im Naturgedanken nur als Begriff und zwar als der Begriff der Substanz. Der Substanzbegriff verwirklicht den Zeitgedanken an der Natur. Als Anschauung der Zeit bekommt der Substanzbegriff Wirklichkeit im Naturgedanken. Er ist die Gestalt des zeitlichen Daseins, die diesem zeitlichen Dasein Einheit gibt.

Die Natur bekommt Einheit als die Beharrlichkeit in den Veränderungen. Veränderung setzt das Beharrliche voraus. Ist sie aber in sich selbst eine eindeutige Bestimmtheit, die keiner Erklärung bedarf? Wir haben offenbar im Substanzgesetze die Veränderung wie eine zugestandene und vorgegebene Größe behandelt. Veränderung verlangt das Beharrliche. Was aber bedeutet sie selber? Kant tritt den Beweis an, daß die Veränderung als objektive Folge die Kausalität, den Ursächlich-

keitsbegriff voraussetzt, daß also, wie die Zeit als Dauer die Substanz, so die Zeit als Folge die Kausalität bedeutet. Daß das Beharrliche in den Veränderungen gedacht werde, dazu ist nötig, daß die Veränderungen gedacht werden als die Notwendigkeit eines durch Kausalität verknüpften Geschehens. So wie die Zeit als Dauer im Substanzbegriff, so wird sie als Folge im Kausalitätsbegriff bestimmt. Die Einheit der Zeit bedeutet die Folge in der Dauer. Substanzialität und Kausalität zusammen schaffen erst den Gedanken der Einheit der Zeit. Die Substanzialität setzt selbst den Gedanken der Kausalität als Bedingung ihrer Möglichkeit voraus. „Alle Veränderungen in der Natur stehen in dem notwendigen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen." Den Fluß der Veränderungen denken wir als die gegenständliche, die objektive Folge der Zeit. Objektivität der Folge bedeutet Notwendigkeit der Folge, d. i. eine Folge, die ihrem Begriff nach nur als Folge gedacht werden kann. Denn alle Auffassung der Natur geschieht in Vorstellungen, die einander folgen. Aber wenn ich bei dem Blick auf ein Haus zuerst beim Dach anfange und bei der Schwelle ende, so weiß ich, daß ich genau so gut auch mit der Schwelle hätte beginnen und mit dem Dach enden können. Ich weiß, daß die Inhalte, die einander folgend in mein Bewußtsein traten, dennoch miteinander zugleich sind. Anders ist es, wenn ich einen Kahn den Fluß hinabtreiben sehe. Ich weiß, ich muß ihn erst oben, dann unten sehen. Die Folge ist hier im Gegenstande bestimmt. Wir unterscheiden also sehr sicher zwischen der willkürlichen Folge unserer Auffassung und derjenigen Folge, die im Gegenstande als Folge notwendig gesetzt ist. Was ist aber das, was diese gegenständliche Folge von der beliebigen Folge unseres Vorstellungsvollzuges unterscheidet? Was bedeutet Folge im gegenständlichen, im objektiven Sinne? Wir setzen auch hier allein den Gedanken der Gegenständlichkeit auseinander nach den Begriffen, die er als seine bildenden Bedingungen in sich trägt. Denn auch als

Folge wird ja die Zeit nicht für sich vorgestellt. Sondern nur an dem Fluß der Erscheinungen kann sie hervortreten. Was ist es an den Erscheinungen, was uns sagen läßt, daß es sich bei ihnen um Gegenstände handelt, die objektiv einander folgen? Wir sagen damit, daß die Reihe dieser Erscheinungen a, b, c, d nur als Folge gedacht werden könne, als Folge gedacht werden müsse. Wir erkennen sie als eine Notwendigkeit der Folge derart an, daß erst a da sein muß, dann b, dann c, dann d. Wenn a gewesen, muß b sein. Wenn b, c; wenn c, d. Ehe a gewesen, kann b nicht da sein. Wenn b da ist, muß a gewesen sein. Mit andern Worten: a ist die Bedingung für das Eintreten von b wie b für das Eintreten von c. Durch die ganze Reihe von a, b, c, d waltet das Verhältnis wie von Bedingung und Bedingtem. Die objektive Folge bedeutet die durchgängig bedingte Folge. Die Natur als die objektive Folge der Veränderungen denken heißt sie als einen durchgängig notwendigen Zusammenhang von Bedingungen und Bedingtem, von Ursachen und Wirkungen denken. Die Naturerscheinungen in der objektiven Folge der Zeit sind eine durchgängig bedingte Kette der Notwendigkeit von Ursachen und Wirkungen.

Alles Naturgeschehen ist durchgängig bedingtes Geschehen. Die durchgängige Bedingtheit irgendwo aufheben heißt die objektive Folge aufheben, heißt damit die Einheit der Natur und damit die Möglichkeit aller Erfahrung vernichten. Auch der Satz der Kausalität ist also nicht ein Ergebnis der Erfahrung, als welches er, wie Hume bewiesen, sich nie in seiner Notwendigkeit begründen ließe. Sondern er ist eine Voraussetzung und eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung. So gewiß wir Natur als die Einheit des Daseins in der objektiven Folge der Zeit voraussetzen, so gewiß setzen wir sie voraus als einen durchgängig bedingten Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen. Denn die Folge als eine objektive fassen heißt gar nichts anderes als sie so fassen, daß in der Reihe ihrer Erscheinungen jedes Glied dem folgenden als Be-

dingung vorausgeht und so im Ganzen der Reihe jedem Gliede seine Stelle notwendig bestimmt ist. Die Folge gegenständlich denken heißt sie als Notwendigkeit denken mit durchgängiger Bestimmtheit der Glieder.

Indem Hume selber die Folge der Erscheinungen als objektive annahm, hatte er sie bereits in jener Verknüpfung gedacht, die ihm zum Problem wurde. Dies heißt natürlich nicht, daß jede Folge eine solche der Ursachsverknüpfung sei, also jedes Nacheinander ein Durcheinander und Auseinander bedeute. Es heißt nur, daß Notwendigkeit der Folge in den Erscheinungen denken gar nichts anderes besagt als eine Gesetzlichkeit denken, durch die jedem Glied sein Platz im Ganzen der Naturreihen unweigerlich bestimmt ist. Gegenständliche Folge denken heißt Gesetzlichkeit in der Folge denken. Natur muß als ein Inbegriff von solchen Gesetzlichkeiten der Folge gedacht werden. Wir haben keine andere Wahl: entweder blindes Vorstellungsspiel oder Natur. Natur aber heißt Einheit des durchgängig gesetzlich bestimmten Daseins. Noch einmal also: hier wird nicht gelehrt, daß jede Folge eine notwendige ursächliche Verknüpfung sei. Aber es wird begriffen, daß jede Folge, soweit sie als objektive gedacht wird, auf die Notwendigkeit eines Bedingungszusammenhangs hindeute, in der jeder der einander folgenden Erscheinungen ihr Platz im Fluß der Zeit mit Notwendigkeit bestimmt ist. Die Zeit im Gedanken der Natur objektivieren heißt, der Gesetzlichkeiten sich bemächtigen, kraft derer der Fluß der Erscheinungen in der Zeit sich als ein durchgängiger notwendiger Zusammenhang von Bedingungen und Bedingtheiten fassen läßt.

Es ist der Begriff der Gegenständlichkeit selber, der an dieser Stelle zu seiner größten Bestimmtheit kommt. Er erweist sich als der Begriff, der die ganze neue Entdeckung Kants heraushebt. Er läßt die reinen Gesetzlichkeiten des Gedankens finden, unter denen mit Notwendigkeit die Natur steht. Gegenständlichkeit steht im Gegensatze zu allem bloß

subjektiven Spiele der Vorstellungen. Gegenständlichkeit bedeutet eine Notwendigkeit des Gedacht-werdens, die gilt, auch wenn sie niemand dächte, und die gerade darum ein Gesetz für alles Denken bedeutet. Gegenständlichkeit bedeutet einen reinen Begriff, eine Notwendigkeit der Vernunft, während die subjektiven Verknüpftheiten der Vorstellungsspiele Spiele der Einbildungskraft sind. Gegenständlichkeit besagt eine Notwendigkeit des Verknüpftseins von Denkinhalten, die sie jeder subjektiven Willkür enthebt, und die jedem Denken das Gesetz der Verknüpfung vorschreibt. So aber denken wir die Gegenständlichkeit der Folge. Nur in der Gegenständlichkeit der Folge gibt es eine Natur, das heißt die Dieselbigkeit und Einheit eines gegenständlichen Daseins aller möglichen Inhalte der Anschauung. Gegenständlichkeit der Folge bedeutet also eine Folge, die als solche bestimmt ist, das will sagen: in der jeder folgende Inhalt den vorigen als seine Bedingung nach einem Gesetz voraussetzt, oder in der jeder folgende Inhalt aus dem vorhergehenden als seiner Bedingung fließt.

Demnach bedeutet die Ursächlichkeit wirklich eine Vernunftnotwendigkeit — zwar nicht in formaler Logik, in der Hume mit vollem Recht als solche sie nicht erweislich fand, wohl aber in transzendentaler Logik, die mit dem Problem der Gegenständlichkeit entsprang. Allerdings erhellt dann nirgends mehr als hier das Wunder ebensosehr des Seins wie des Erkennens. Das Wunder des Erkennens ist auch das Wunder des Seins und umgekehrt, — daß nämlich das Sein in seiner Grundgestalt Vernunftnotwendigkeit bedeutet. Oder, um es ganz genau zu sagen: wenn das Sein keine Vernunftnotwendigkeit bedeutete, wenn es nicht unter den Gesetzlichkeiten reiner Begriffe stünde, so gäbe es keine Möglichkeit der Erfahrung, gäbe es weder eine Wissenschaft noch ein gegenständliches Dasein. Es gäbe nur subjektiv bedingte Vorstellungsspiele, in die ja Hume das Wirklichkeitsdenken auflösen wollte, ohne sich der Tragweite eines Gedankens bewußt zu sein, der alles

Denken, alle Wissenschaft, ja alle Kultur und alles menschliche Leben zerstören müßte. Zum Glück war der Gedanke auch bei ihm ein Widerspruch in sich selber. Denn er setzte in der eigenen Lehre die Möglichkeit der Erfahrung im Ausgangspunkt voraus, die er im Ergebnis der eigenen Untersuchung vernichtete. In der Tat — die Möglichkeit der Erfahrung ist die letzte Voraussetzung, die allem und jedem Denken zugrunde liegt. Sie kann nicht erwiesen, sie muß angenommen werden. Sie läßt sich aber in ihren Bedingungen auseinandersetzen. Diese Bedingungen sind die reinen Begriffe in allem Erkennen, seine Notwendigkeiten und Allgemeingültigkeiten, denn sie sind die Gestalt, in der allein es ein Erkennen geben kann. Es ist wahr, es gibt keinen Grund dafür, daß ein Erkennen möglich ist. Es gibt keinen Grund dafür, daß die Natur die Gestalt des Gedankens trägt. Wir stoßen hier immer wieder auf das Wunder einer letzten Gegebenheit, auf eine letzte Zufälligkeit der Gnade. Aber der Gnade sollen wir würdig werden, indem wir sie verstehen. Dies heißt: die letzten Notwendigkeiten des Erkennens verstehen. In dieser Tiefe des Begreifens erweist sich dann auch die Ursächlichkeit als eine jener Notwendigkeiten des Gedankens, durch die allein zugleich Natur und Erkennen möglich wird. Wieder hat sich Wesen und Art der transzendentalen, der kritischen Untersuchung bewährt. Wir behaupten keineswegs die Kausalität als ein dem Denken von Natur eingepflanztes Bedürfnis, von dem wir nicht lassen können, und das darum für uns Notwendigkeit besäße, was abermals mehr Nötigung als Notwendigkeit wäre und als etwas rein Subjektives gerade in dem, worauf es ankommt, in seiner objektiven Bedeutung zweifelhaft bliebe. Sondern wir weisen am Gegenständlichkeitsgedanken, der die Voraussetzung aller Voraussetzungen im Erkennen ist, den Gedanken der ursächlichen Verknüpfung als eine seiner Bedingungen auf, die ihn gestalten und möglich machen. So gewiß nun Gegenständlichkeit die

nicht aufzuhebende Voraussetzung aller Erkenntnis ist und den Gedanken Natur selbst bedeutet, so gewiß besitzt die Ursächlichkeit Notwendigkeit und allgemeine Geltung für alles Erkennen und gilt sie notwendig als ein Gesetz der Dinge. So lernen wir es denn — nicht ohne großes und immer neues Erstaunen —, daß es Begriffe sind, die die Natur als Inhalt unserer Gedanken machen und begründen. Der Verstand schafft die Natur — nicht in willkürlicher Tat der dichtenden Einbildungskraft, als sei sie ohne ihn nicht da, aber als ein Inbegriff begrifflicher Gesetzlichkeiten, die das ausmachen, was allein Natur heißen kann. Es ist nicht dein Verstand und nicht der meine. Aber die Natur bedeutet einen Inbegriff bildender und bedingender Begriffe, die ineinander wirkend der allgemeine Verstand sind.

Dies ist die Kantische Entdeckung, die größte in aller Geschichte theoretischer Wissenschaft, daß die Natur nicht Natur sein könnte als nur in der Gestalt begrifflicher Gesetzlichkeiten. So wird denn das Wunder des Erkennens eine Begreiflichkeit. Wie kann das Denken in notwendigen Begriffen das Wirkliche fassen? Es vermag dies, indem im Erkennen sich die Natur als der Verstand auseinandersetzt, der sie ist. Wie vermag das Erkennen das Dasein in Notwendigkeiten des Gedankens zu ergreifen, da es das Dasein doch nur durch Erfahrung kennt und Erfahrung in ihren Begriffen fortschreitend ins Unendliche sich berichtigt? Indem es die Erscheinungen fortschreitend in den Notwendigkeiten der Gesetzlichkeiten faßt, durch die allein sie Natur sind. Die Grundgesetzlichkeiten sind und bleiben Notwendigkeiten. Mögen alle Ursachsgesetzlichkeiten der Physik im Fortschritt der Wissenschaft berichtigt werden. Die Ursachsgesetzlichkeit selber bleibt die Urgestalt alles Naturgeschehens. Das Naturgeschehen begreifen heißt: es in den Gestalten seiner Ursachsgesetzlichkeit fassen. Die Grundbegriffe des Verstandes sind auch die Grundgesetzlichkeiten der Natur und umgekehrt.

Das nähere Zusehn entdeckt, daß, wie das Beharrungsgesetz das Ursachsgesetz als Bedingung seiner Möglichkeit in sich voraussetzt, so auch das Ursachsgesetz ein weiteres als Bedingung seiner Möglichkeit in sich trägt. Der Fluß der objektiven Folge nämlich bedeutet in jedem seiner Augenblicke das Nebeneinander der Erscheinungen, die in ihm zugleich sind. Auch dies Zugleich bedeutet einen gegenständlich gültigen Gedanken. Nicht das subjektive Belieben des Vorstellungsspiels kann im Zugleich so gut von A zu B wie von B zu A gehen. Sondern im Zugleich ist A zu B in demselben Verhältnis wie B zu A. Wie nun die objektive Folge von A und B als Verhältnis der Bedingung zum Bedingten gedacht werden mußte, so bedeutet das objektive Zugleich von A und B ein Verhältnis der Wechselbedingtheit, der Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Die Gegenständlichkeit der Natur in ihrem Zugleich wäre dort erst völlig verstanden, wo sie nach all ihren Gesetzlichkeiten auseinandergelegt ist, die es bedingen, daß diese und keine andern Erscheinungen miteinander zugleich sind. Natur bedeutet in jedem Augenblick des Zugleich ein ungeheures System durchgängiger Wechselbedingtheit. Jeder Teil ihres Lebens setzt das Ganze voraus, so wie das Ganze jeden Teil gebraucht. Sie ist Gesetz in jedem Moment ihres Daseins und nur als Gesetz Gegenständlichkeit. Ihr Zugleich enthüllen heißt die alles durchwaltende Gesetzlichkeit des Zugleichseins aufdecken, heißt, das Zugleich als durchgängige Wechselbedingtheit offenbaren. Auch dies Gesetz bedeutet nicht ein Ergebnis der Naturwissenschaft, als welches es schwerlich je ganz zu vollenden wäre. Es bedeutet eine Voraussetzung der Naturwissenschaft, eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, eine Grundgestalt des Naturgedankens, durch die allein Natur Natur ist, und die unser Forschen leitet genau so wie das Beharrungsgesetz und das Gesetz der Ursächlichkeit. Kant gibt diesem Gesetz die genauere Fassung, daß alle Substanzen in der Natur in

durchgängiger Gemeinschaft und Wechselwirkung stehen. Der vermittelnde Gedanke ist der, daß alles Geschehen in der Natur als Handlung von Wirkungsweisen aufzufassen ist, die Wirkungsweisen aber als Auswirkungen von Kräften gelten, welche Kräfte dann als die Substanzen in der Natur zu denken wären. So deutlich wird es hier, daß er die eigentümliche Metaphysik des Leibnizischen Naturbildes in sein Denken aufgenommen hat. Diese Metaphysik wird bei ihm in die Notwendigkeit ihrer Grundbegriffe umgesetzt und in dieser Notwendigkeit ihrer Grundbegriffe abgeleitet. Aber jenes Bild gibt ja nur eine im strengeren Sinne wissenschaftliche Fassung für den allgemeinen Naturgedanken, wie er die letzte Voraussetzung alles Wirklichkeitsdenkens bildet. So findet in diesem dritten Gesetze der Gemeinschaft oder Wechselwirkung die Zeit, die im Beharrungsgesetz als Dauer, im Ursachsgesetz als Folge sich gegenständlich bestimmte, in der letzten ihrer Eigenheiten als Zugleich die sichere Fassung eines allgemeinen Naturgesetzes. Die Einheit der Zeit ist die allgemeine Form der Natur. Sie umfaßt sie in all ihren Anschaulichkeiten als die Urform aller Anschauung und bestimmt sich nach ihren Gesetzlichkeiten der Dauer, der Folge, des Zugleich in den reinen Begriffen der Beharrlichkeit, Ursächlichkeit und Wechselwirkung. Die Anschauung bekommt für den Gedanken Sprache im Begriff. Der Begriff bekommt Inhalt in der Anschauung. Die Natur ist die Begriffsgestalt der Anschauung. Die Anschauung wird gegenständlich im Begriff. —

Die Natur als zeitliches Dasein und zeitlicher Zusammenhang ist ein Gebilde und Inbegriff reiner Begriffe. Wir erreichen hiermit das Ziel, auf welches die ganze Untersuchung gerichtet war. Sie wollte ausmachen, ob und in welchem Sinne ein Erkennen aus reinen Begriffen möglich sei. Sie wollte die Begriffe dessen bestimmen, was im Naturgedanken für möglich, wirklich und notwendig zu gelten habe. Dabei handelt es sich immer um den Krieg nach zwei Seiten. Die

alte Metaphysik ruhte auf der Grundannahme, daß aus reinen Begriffen Wirklichkeitserkenntnis sich aufbauen könne. Dies ist die Erkenntnisweise, die Kant dogmatisch nennt. Dogmatisch heißt bei ihm jede Erkenntnis aus reinen und bloßen Begriffen. Die Erkenntnis der Mathematik ist nicht dogmatisch, weil sie nicht Erkenntnis aus reinem Begriffe, sondern Erkenntnis aus der Darstellung des Begriffs in der Anschauung ist. Dies, darf man sagen, ist für Kant die Kernfrage, wie der Begriff zu jener anschaulichen Erfüllung kommt, durch die allein er ein Inhalt der Erkenntnis werden kann. Hume auf der andern Seite hat jede Möglichkeit einer Erkenntnis aus reinen Begriffen geleugnet. Aber er hat nicht genügend gesehen, daß sein Gedanke, in seiner Strenge verstanden, jede Erkenntnis, die den Namen verdient, unmöglich macht. Es ist nicht einzusehen, wie auf seinem Boden irgendeine Notwendigkeit und allgemeine Geltung im Erkennen wachsen sollte. So gilt es denn, die Maßstäbe des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen im Wirklichkeitserkennen zu gewinnen. Dies bedeutet nichts Geringeres, als daß die Denkgesetze der neuen, der transzendentalen Logik sich gegen die Denkgesetze der alten formalen abheben. Diese lehrt, daß möglich sei, was keinen Widerspruch in sich trägt. Wirklich ist das Mögliche, zu dem noch in einer Art von Vervollständigung des Begriffes wie ein letztes Merkmal das Sein getreten. Notwendig ist, was nicht anders gedacht werden kann. Auch das notwendige Dasein soll, wie etwa im ontologischen Gottesbeweise, aus dem bloßen Begriff fließen. Die alte Logik ist eben Logik der Begrifflichkeit. Sie kennt keine anderen Denkgesetzlichkeiten, als die im Begriffsgedanken liegen. Sie möchte die reine Begrifflichkeit auch als Erkenntnis des Wirklichen lehren. Sie möchte als Logik zugleich Metaphysik sein. Hier liegt der tiefste Ursprung des metaphysischen Denkens.

Wir aber lehren: möglich ist, was mit den allgemeinen formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und

den Begriffen nach) übereinkommt. Wirklich ist, was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt. Notwendig ist, dessen Zusammenhang mit den materialen Bedingungen der Erfahrung nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist. Es bedeutet einen hohen Gewinn, daß auf diesem Grunde der neuen Logik die Grundbegriffe des Wirklichkeitserkennens in den Kategorien sich ableiten lassen, und daß die Kategorien als Denknotwendigkeiten, als Verstandesnotwendigkeiten sich erweisen lassen. Hume hat für die Kausalität mit Recht betont, daß dies auf dem Boden der alten Logik nicht möglich sei. Er hat also, da er die neue nicht kannte, geleugnet, daß sie Verstandesnotwendigkeit, Denknotwendigkeit im Wirklichkeitsbewußtsein besitze. Kant hat an die Stelle der ganz willkürlich herausgegriffenen Begriffe der Substanz und Kausalität das System der Kategorien gesetzt in den Kategorien der Größe, der Realität, der Beharrlichkeit, Ursächlichkeit und Wechselwirkung. Er hat sie als Notwendigkeiten im Naturerkennen aufgewiesen. Er tat es, indem er die Herausforderung Humes in ihrer ganzen Ungeheuerlichkeit aufnahm, indem er das unmöglich Scheinende als das Tatsächliche, als das Notwendige erwies. Wie sollte der Begriff notwendig von den Dingen gelten, es sei denn, daß der Begriff sie macht? Wenn es so ist, wie es doch offenbar zu sein scheint, daß die Dinge uns die Begriffe geben, wie sollten im Erkennen allgemein geltende Begriffe möglich sein, da doch die Kenntnis der Dinge in der Erfahrung beständig wächst, sich ändert, sich berichtigt? Aber Kant beweist das, was so undenkbar scheint, als die Wahrheit.

Wenn man nur den Ausdruck in seiner ganz genauen Bedeutung verstehen will, so ist es wirklich so: der Begriff macht die Dinge, er schafft die Natur. Denn Natur ist nur in der Gestalt jener reinen Grundbegriffe der Größe, extensiver und intensiver, und der Beharrlichkeit, die selbst wieder nur in der Gestalt der durchgängigen Wirkung und Wechselwirkung möglich

ist. In diesem Sinne darf wohl gesagt werden: die Natur ist eine Schöpfung des Verstandes. Das Entzückende in der Größe der Kantischen Entdeckung liegt in der tiefsinnigen Feinheit, mit der er sie in ihrem genauesten Eigensinn herausstellt und die Mißdeutung abwehrt, die freilich doch nicht ausgeblieben ist, vielleicht nicht ausbleiben konnte. Denn wenn die Natur eine Schöpfung des Verstandes ist, so nicht in dem Sinne, als ob erst der Verstand sie hervorbringe, und ohne den Verstand wäre sie nicht — so daß also, wenn keine denkenden Wesen wären, auch keine Natur wäre —, sondern allein in dem unendlich schlichten Sinne, daß, was wir Natur nennen, ja die Einheit des gegenständlichen Daseins von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, diese Einheit aber bedeutet einen Gedankeninhalt, der, sobald wir ihn in seinem Sinn aussprechen wollen, alle jene Begriffsgesetzlichkeiten umschließt, die ihn bilden und ausmachen und in diesem Sinne schaffen. Natur, sobald wir nur unser aller Gedanken von ihr verstehen, ist nicht eine Gegebenheit, sondern eine Voraussetzung. All unser Wirklichkeitsdenken ruht auf dieser Voraussetzung. Es ist also in diesem gewaltigen Sinne hypothetisch. Es ruht auf der Voraussetzung, daß alle Gegebenheiten des Natürlichen die Eine Natur bilden und zu ihr gehören. Ohne solche Voraussetzung gibt es kein Sein, kein Denken, kein Erkennen, kein Menschenleben, keine Kultur. Wer sie nicht anerkennen will, stellt sich außerhalb jedes Zusammenhangs mit den andern und mit einer Wirklichkeit in eine Wüste, die mit nichts als seinen blinden Vorstellungsspielen gefüllt ist. Also wollen wir uns zu dieser ersten Anerkennung entschließen, durch die allein es ein Reich der Wahrheit gibt. So rettet Kant die Wahrheit. Er rettet sie, indem er sie in ihrem Sinn bestimmt.

Naturerkennen heißt nicht, die Dinge in unsern Vorstellungen wiedergeben. Naturerkennen heißt, die Erscheinungen in der Einheit des Naturgedankens fassen durch die Gesetze, die die Einheit der Natur bilden, sie in Größenbegriffen aus-

messen als das System von Beziehungen der Ursächlichkeit und Wechselwirkung, in denen das Beharrliche sich im Wechsel bewahrt. Wir bleiben den großen Forschern zur Seite und sichern sie vor jeder falschen Metaphysik, aber wir durchleuchten ihnen das Verfahren, durch das ihre Genialität die Notwendigkeiten des Naturgedankens ergriff. Es ist ganz sicherlich wahr, daß alle Naturerkenntnis Erfahrungserkenntnis bleibt. Es gibt kein Naturerkennen als durch Erfahrung. Es ist sogar wahr, daß die durch Erfahrung festgestellten Inhalte der Naturerkenntnis durch neue Erfahrung fortschreitend berichtigt werden. Es ist wahr, daß es den Inhalten nach kein abschließendes Bild der erkannten Natur gibt. Aber wenn wir die Gesetzlichkeiten immer neu fassen, sie in immer neue Beziehungen der Einheit untereinander bringen, immer bleiben es Gesetzlichkeiten der Wirkung und Wechselwirkung, in denen das Grundgesetz von der Erhaltung der Substanz sich ausdrückt, und die in Gleichungen, in Größenbegriffen zu fassen sind. Mag uns der Stoff der Natur immer neu, immer anders belehren, die Form der Natur bleibt dieselbe. Diese Form ist es, die den Naturgedanken ausdrückt. Sie ist es, die ihn in ihren bildenden Begriffen schafft.

So besitzt keine Physik für die Inhalte der Naturerkenntnis, die sie vorträgt, den Charakter der Notwendigkeit. Aber an aller Naturerkenntnis ist ein notwendig Geltendes und besteht in jenen Grundbegriffen, die den Naturgedanken in seiner Allgemeinheit bilden, in jener Allgemeinheit, die die Voraussetzung, die Bedingung der Möglichkeit alles Naturdenkens ist. Das Wirkliche ist in den eisernen Ring dieser notwendigen Gesetzlichkeiten gespannt. Es kann nicht sein, es sei denn Größe, Beharrlichkeit, durchgängige Notwendigkeit der Ursachsverknüpfung und der Wechselwirkung. Diese Gestalt des Naturgedankens trägt jedes Wirklichkeitsbewußtsein in sich. Sie ist der Sinn des Wirklichkeitsbewußtseins selber. Sie ist aber auch der Sinn aller Forschung. Es ist ein weiterer Gewinn der Kantischen Untersuchung, daß sich die Beziehungen zwischen dem all-

gemeinen Wirklichkeitsbewußtsein und der Wissenschaft hier erleuchten. Die Wissenschaft arbeitet nur jene Voraussetzung begrifflich heraus, die jedes Wirklichkeitsbewußtsein bedeutet. Sie schafft die Einheit des Gedankens Natur als des Daseins der Dinge unter allgemeinen Gesetzen, die als solche der Kausalität und Wechselwirkung das Grundgesetz von der Erhaltung der Substanz in Größenbegriffen durch die Gesamtheit der Erscheinungen durchführen. Die Wissenschaft arbeitet an diesem Gedanken unter der Voraussetzung der Einheit und Dieselbigkeit der Natur in all ihren Erscheinungen, völlig unbekümmert um den Grübler, der fragt: warum sich denn immer wiederholen müsse, was gewesen, warum die Natur in ihrem ganzen Verlauf gleichförmig sein müsse, mit andern Worten: warum sie Eine und dieselbe Natur sein müsse. Es ist wahr, es gibt keinen Vernunftbeweis dafür, daß dies so sein müsse. Aber es gibt auch ohne diese Voraussetzung weder Natur noch Erkennen. Also — lassen wir sie gelten, wie sie jedes Denken, wie sie auch jener Grübler gelten läßt, der sie nur in Worten leugnet. Der Naturgedanke in seiner letzten Voraussetzung bedeutet einen Entschluß. Uns aber ist es genug an diesem Beschluß zugleich der Beruhigung und der Bescheidung.

Wir haben damit den Gehalt an Notwendigkeit im Erkennen und bescheiden uns für die Inhalte unserer Naturerkenntnis, daß sie im Fluß der Erfahrung sich wandeln und berichtigen. Wir haben die Notwendigkeiten nur an dem Stoff der Erfahrung. Wir haben reine Begriffe, aber nur am Anschaulichen. Was wir Natur nennen, ist eine Bestimmtheit des Anschaulichen in reinen Begriffen. Der Verstand kann die Natur in ihren Notwendigkeiten durchdringen, weil sie in der Einheit ihres Daseins Notwendigkeit des Verstandes ist. Die Natur ist ein Ausdruck geistiger Notwendigkeiten, ist in diesem Sinne ein Gebilde des Geistes. Der Gedanke der platonischen Idee hat die tiefste Ableitung und Begründung erfahren. Die Wissenschaft, könnte man sagen, hat zum Ziel, was das all-

gemeine Wirklichkeitsbewußtsein zur Voraussetzung hat. Die Wissenschaft bestätigt die Voraussetzung des Wirklichkeitsbewußtseins. Sie arbeitet sich empor, um am Ende jener Verstand zu sein, in dem das All der Erscheinungen Einheit des Gedankens in durchgängiger Notwendigkeit der Begriffe geworden ist. Sie entwickelt das Bewußtsein jedes Einzelnen mit seinen Zufälligkeiten zur Notwendigkeit des Bewußtseins überhaupt.

So wichtig es aber ist, daß auf solche Weise der Sinn der objektiven Gewißheit und Geltung in unserer Wirklichkeitserkenntnis bestimmt ist, ebenso wichtig bleibt, sich die Einschränkung genau gegenwärtig zu halten, die in diesen Bestimmungen zugleich liegt. Wir fassen sie am besten in das Wort vom Schluß der transzendentalen Ästhetik. Wir lehren die empirische Realität, aber die transzendentale Idealität der reinen Verstandesbegriffe. Wir lehren sie als objektive Notwendigkeiten in der Erfahrungserkenntnis. Aber wir erkennen zugleich, daß sie über das Erfahrbare hinaus keine Geltung besitzen. Sie gestalten die Erscheinungen zum Objekt oder Gegenstande der Natur. Aber sie erschließen keine Erkenntnis der Dinge an sich. Nur in der Anschauung gewinnen die Begriffe gegenständlichen Inhalt und Sinn. Sie sind bloße gedankliche Gestaltungsformen möglicher Urteile. Aber Wirklichkeitsbedeutung kann das Urteil nur gewinnen in der Bezogenheit auf ein Anschauliches. Es gibt kein Gegenstandserkennen rein aus dem Begriffe. Dies einfache Wort als das Ergebnis der langen Mühe schneidet jede Möglichkeit des Dogmatismus ab. In ihm setzt sich die Kritik gegen allen ungewarnten Wagemut der Metaphysik. Die Kategorien, die objektive Gesetze der Dinge sind im Erfahrbaren des anschaulich Wirklichen, wären bloße Gedankenformen, wenn sie, frei von Anschauung, versuchen würden, Erkenntnis zu sein, leere Gedankenformen, denen die Möglichkeit gegenständlicher Verwirklichung fehlt. Vergegenständlichung bedeutet Veranschaulichung des Begriffs, der als Anschauung nun auf jenes Einzelne und Einmalige bezogen ist, das wir Wirklich-

keit nennen, und das immer als eine Gegebenheit gedacht werden muß.

Es ist eine tiefe Einsicht in das Erkennen, mit der wir schließen. Sie zeigt uns unsere Kraft zugleich und unsere Schranken. Unser Erkennen ist kein Schauen. Es ist kein unmittelbares Innewerden der Welt, das sie als Tat des Gedankens schafft. Es ist vielmehr Denken. Es bestimmt das anschaulich Gegebene im Begriff oder in Begriffen. Wir nennen es diskursives Denken, insofern es die einzelnen und verschiedenen Begriffsbestimmungen durchlaufen muß, um durch sie stückweise und in einem Nacheinander die einheitliche Bestimmung des Erkenntnisgedankens zu vollziehen. In einem solchen diskursiven Denken aber gibt es ein Erkennen, d. h. ein Denken in notwendigen und allgemeingültigen Begriffen. Es gibt dies hinsichtlich der allgemeinen Form des Wirklichkeitsgedankens, von der wir begreifen durften, daß bei ihr die allgemeinen Notwendigkeiten des Erkenntnisgedankens zugleich die allgemeinen Gesetze der Dinge oder der Natur sind. Es gibt also, wenn nicht eine Gewißheit des Erkennens, so doch eine Gewißheit im Erkennen. Nun aber müssen wir die letzte Einschränkung bekennen und anerkennen, in die wir gebunden bleiben. Jene Gewißheit im Wirklichkeitserkennen führt uns niemals über das Erfahrbare der anschaulichen Gegebenheiten hinaus. Es gibt keine Gedanken von gegenständlicher Bedeutung aus reinem Denken, aus reinen Begriffen, aus reiner Vernunft. Es gibt wohl ein reines Denken, aber nur im Bestimmen von Anschauungen. Es gibt kein reines Denken, das an sich Erkennen wäre.

Sicherlich liegt etwas Demütigendes in dem Bekenntnis, zu dem wir hier gezwungen sind. Erkennen für den Menschen, sofern es Naturerkennen gilt, heißt also nur, die anschaulichen Gegebenheiten in den Beziehungen greifen, die die Einheit des Naturgedankens mit ihren Notwendigkeiten bilden. Es heißt das Anerkennen und Feststellen einer letzten Gegeben-

heit. Nichts führt uns zu jenem Wissen, das die Gegebenheiten selbst als einen Inbegriff von Vernunftnotwendigkeiten enthüllt. Eine unüberbrückbare Kluft trennt das diskursive, erörternde, buchstabierende menschliche Denken vom göttlichen Schauen, dessen Wort die Welt ist und sie schafft. Aber wir müssen froh sein, daß wir innerhalb dieser Schranken doch ein Reich der Gewißheit haben — es schien uns durch Hume verloren zu gehen, und wahr ist, auf die dogmatischen Gewißheiten der Metaphysik müssen wir endgültig verzichten. Wir wollen denn den Stolz unseres Erkennens die Bescheidenheit lehren. Wir wollen mit bescheidenem Stolz uns in unsern Grenzen halten und das Hinübergreifen ins Unerfahrbare der Dinge an sich vermeiden. Es gilt den Verzicht auf die falsche Metaphysik, die dogmatisch ein Erkennen unerfahrbarer Gegenständlichkeiten aus reinen Begriffen sein wollte. Dies heißt die bewußte Selbstbeschränkung der Wissenschaft auf ihre notwendigen Grenzen. Es heißt, über das Verfahren bewußt werden, das die großen Naturforscher aus Genialität geübt haben. Es heißt die Wissenschaft zum Wissen um sich selber bringen. Die Philosophie wird Wissenschaftslehre. So eindringlich offenbart sich in ihrem Ergebnis die Fruchtbarkeit des kritischen Verfahrens. Indem es das Problem der Wirklichkeit stellt als das Problem der Wirklichkeitserkenntnis, arbeitet es die gedanklichen Notwendigkeiten heraus, die den Wirklichkeitsgedanken bilden und ausmachen, erweist sie als Notwendigkeiten, gründet damit die Wissenschaft in den Gründen ihrer Gewißheit und begreift sie zugleich in ihrem Sinn, der ihr auch die Grenzen setzt. Philosophie wird die Selbsterkenntnis der Vernunft. Es ist eine Selbsterkenntnis, die im vollsten Sinne Selbstbewußtsein ist, Stolz zugleich und Selbstbescheidung, Stolz ihres Wissens, Selbstbescheidung in ihrem Nichtwissen. Philosophie bedeutet wieder wie beim Sokrates das Wissen, daß wir nicht wissen. Die Kantische Tat bringt das Hinaufheben der wissenschaftlichen Kultur in das sokra-

tische Bewußtsein. Wir sind nun selbstbewußt in unserm Erkennen in dem doppelten Sinne der stolzen Freude und Zuversicht und der demütigen Selbstbeschränkung. Dies ist das Ergebnis, zu dem wir im ersten Teil unserer Arbeit geführt sind. Dieser erste Teil behandelte das Problem der Gegenständlichkeit im Sinne der Gegenständlichkeit der Natur oder des Gegenstandes der Erfahrung. — —

4. Die Natur als Idee

Dies alles erinnert uns daran, daß wir unsere eigentliche Aufgabe noch nicht gelöst, ja daß wir sie noch nicht einmal berührt haben. Die eigentliche Aufgabe lag nicht in der Frage: ist eine Naturerkenntnis möglich? gibt es eine Erfahrungserkenntnis von wissenschaftlicher Geltung? Nicht das war es, was uns im Tiefsten beunruhigte: wie Erfahrung als Wissenschaft möglich sei? Vielmehr gerade die Fragen der über die Erfahrung hinausgreifenden Erkenntnis bildeten unsere Not. Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Im Metaphysischen lagen alle die Fragen, die für menschliche Weltanschauung und Lebensanschauung entscheidend sind. Im Metaphysischen war uns jedes Zutraun auf die Möglichkeit einer Erkenntnis von wissenschaftlicher Geltung verloren gegangen. Die Königin der Wissenschaften hatte Herrschaft, Ansehn und selbst Beachtung eingebüßt. Aber der Gang der neueren Geistesgeschichte hatte uns hier die Schärfe der Methodenfrage in die Hände gespielt. Er war es, der uns durch David Hume auch im Erfahrungserkennen die Sicherheit einer gegenständlich gültigen Wissenschaft entwunden hatte. Er hatte uns aber gerade dadurch gezeigt: es gilt die Frage der reinen Grundbegriffe im Erkennen. Sind diese Grundbegriffe wie der der Ursächlichkeit reine Naturgesetze? wie können sie es sein? Diese Frage ist durch Kants Untersuchung gelöst. Ein Erkennen durch reine Begriffe ist für die Erfahrung gerechtfertigt. Aber sie ist zugleich eingeschränkt. Sie gilt nur als die notwendige Grund-

gestalt der Beziehungen, in denen das Mannigfaltige der Anschauungen die Einheit der Natur wird. Ein großer Gewinn ist mit diesem Ergebnis, so sehr es uns unsere Schranken zeigt, verknüpft. Wir sehen nämlich mit einem Male in voller Klarheit die Methodenfrage der Metaphysik. Sie lautet: gibt es jenseits der Anschauungsmöglichkeiten, gibt es im Felde reiner Gedanken ein Erkennen durch reine Begriffe? Gibt es eine Gegenständlichkeit, die nicht Gegenständlichkeit der Natur ist? eine Übernatur, wie wir zuweilen zu sagen wagten. Wir kennen die Wichtigkeit, den tiefen Ernst der Frage. Die Seele in ihrem letzten Wesen, die Welt in ihrer Ganzheit, die Freiheit, Gott sind alles keine Begriffe der Erfahrung. Alles, was uns anficht als eine Frage, mit der unser Sehnen nach der Vollkommenheit des Begreifens Befriedigung oder Verzweiflung findet, weist über das Erfahrbare hinaus in ein Reich des reinen Geistes. So wird die Frage nach einem wahren Erkennen aus reinen Begriffen erst hier brennend.

Diese metaphysische Gegenständlichkeit wäre nicht mehr eine solche der Erscheinungen. Denn Erscheinungen hießen die Gegenstände, sofern sie unter den Bedingungen der Anschauung erfaßt sind. Hier aber werden sie über das Anschauliche hinaus erfaßt in reinen Begriffen. Es ist also die Gegenständlichkeit der Dinge an sich. Wir haben es längst erkannt: das Erkennen der Dinge an sich könnte nur Erkennen in reinen Begriffen sein. So kam es ja — und war fast ein Wunder der höchsten Vereinfachung in einer Frage von unerhörter Schwierigkeit und Tragweite —, daß die ganze Frage der Erkenntnis sich in der einen Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis in reinen Begriffen zusammenfassen ließ. Die Frage umfaßte die Erfahrungserkenntnis wie die Erkenntnis der Metaphysik. Sie hob in genialer Einfachheit die Frage der metaphysischen Erkenntnis gegen die der Erfahrungserkenntnis ab. Sie stellt jetzt das Besondere und Entscheidende in der Frage der metaphysischen Erkenntnis so einfach wie deutlich heraus. Sie läßt

uns unser eigentliches Problem, das der metaphysischen Erkenntnis, jetzt erst in seiner ganzen Schwere, Tiefe und Einfachheit sehen. Es ist das erste Mal in der Geschichte des Geistes, daß das Gesamtgebiet der Wirklichkeitserkenntnis derart in seinen methodischen Möglichkeiten ausgemessen wird. Wir rüsten denn nunmehr in dieser Kritik der Erkenntnis zu der entscheidenden Tat. Indem wir das Problem der Welt überwinden wollen, greifen wir es an durch die immer tiefer bohrende Versenkung in die Tiefen des Geistes.

Da heißt es zunächst, sich des Ergebnisses ganz zu versichern, zu dem wir geführt sind. Wenn wir für die Natur als das Reich der Erscheinungen die Möglichkeit einer gegenständlichen Erkenntnis gesichert und abgeleitet und sie in ihrem Sinn genau bestimmt haben, so liegt es nahe zu fragen, ob von hier aus ein Ausblick in die Erkennbarkeit der Dinge an sich sich eröffne. Wie steht es mit der Möglichkeit eines Erkennens aus reinen Begriffen? In der Naturerkenntnis steht es so, daß sie Erkenntnis geben, insofern sie als die Gesetzlichkeiten sich erweisen lassen, die das Mannigfaltige der Anschauung in die Einheit der Natur fassen. Erkenntnis der Natur also, insofern Natur die gegenständliche Einheit der anschaulichen Mannigfaltigkeiten bedeutet, geben sie, insofern sie als die reinen Gesetzlichkeiten im Anschaulichen sich darstellen. Insofern könnte man sagen, daß die reinen Begriffe ja doch, auch abgesehen von ihrer Darstellung und Bindung im Anschaulichen, etwas bedeuten. Allerdings bedeuten sie darüber hinaus nur Gedankenformen. Aber das besagen sie doch damit schon, daß das Reich der Gedanken weiter ist als das Reich der Anschauungen, daß der Gedanke für sich immer noch etwas bedeutet, auch wenn wir ihn nicht in seiner anschaulichen Gebundenheit nehmen, in der er die Natur ist. Die Natur könnte in diesem Sinn gedacht werden als ein eingeschränktes Gebiet in dem viel weiteren Reich der reinen Gedanken, das über sie hinausgreift. Der Gegenstand der

reinen Begriffe als solcher dürfte als ein Begriff bezeichnet werden, der die Einschränkung der Anschauungswelt wie eine Begrenzung deutlich macht. Man könnte ihn mit einem der Mathematik entlehnten Ausdruck als einen Grenzbegriff der Erfahrung bezeichnen. So wäre das Ding an sich der Grenzbegriff der Erscheinungswelt, — ein Begriff, der freilich in keiner Erfahrung erreicht wird, der vielmehr über alles Erfahrbare hinausliegend und hinausweisend nur die problematische Möglichkeit einer Gegenständlichkeit aus reinen Begriffen deutlich macht. Diese problematische Möglichkeit bezeichnet freilich ein reines x für die Erkenntnis, eine Unbekannte, die als Gegenstand einer überempirischen Erkenntnisweise in dem Augenblick denkbar erscheint, in dem wir uns klar machen, daß ja doch keine Notwendigkeit dafür besteht, den reinen Begriffen nur in der anschaulichen Darstellbarkeit Erkenntniswert zuzuschreiben, sondern daß sie, als ein in sich von der Anschauung Unabhängiges, sich auch in reiner Begrifflichkeit auf eine Gegenständlichkeit beziehen könnten. Dies alles verdeutlicht im Grunde nur die schwere Frage, zu der wir geführt sind. Es schärft uns ein: vergiß nicht, Denken in der Unabhängigkeit von Anschauungsgebundenheiten ist denkbar. Aber zugleich: vergiß nicht, bis jetzt kennen wir keine andere Möglichkeit, Begriffen gegenständliche Bedeutung zu geben als in der Anschauung. Demnach endlich: das ganze Problem der Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis ist das Problem von der Erkennbarkeit der Dinge an sich, d. h. von einer Vergegenständlichung von Begriffen aus reinem Denken.

Wir haben mit all solchen Darlegungen diesem Problem nur den Ort bestimmt. Insofern die reinen Begriffe im Naturerkennen am Anschaulichen doch reines Denken sind, liegt hier und erhebt sich die Frage von einer Gegenständlichkeit, die anschauungsfrei rein im Denken erfaßt würde. Sie führt in ein Reich, das weiter ist als das der Anschauungen. Sie erweckt die Vorstellung einer Gegenständlichkeit, die nicht eine solche

der Anschauung wäre. Aber freilich bleibt diese Gegenständlichkeit ein x, eine Unbekannte, die uns nichts deutlich macht als die Grenze der Erfahrung. Die Bestimmungen, in die wir sie gefaßt haben, gewinnen wir alle nur durch Verneinungen. Wenn wir uns daran erinnern, wie Platon gerungen hat um die Unterscheidung der Phainomena und der Noumena, wie die Welt der reinen Gedanken die Welt der wahrhaften Wirklichkeit bedeuten sollte, so verstehen wir bis hier diese wahrhafte Wirklichkeit der Dinge an sich doch nur als ein Noumenon, ein reines Gedankending in verneinendem Sinn und Verstande. —

Wir stehen hier bei der tiefsten Einsicht in die Eigentümlichkeit und zugleich in die Schranken des menschlichen Verstandes. Ja, das ganze Problem, das uns beschäftigt, ist eigentlich kein anderes als das Problem von der Möglichkeit eines anderen Verstandes, als es derjenige ist, den wir bisher als den der Erfahrungserkenntnis, als den empirischen Verstand kennen gelernt haben. Anschauung allein gibt den Erfahrungsbegriffen Gegenständlichkeit. Der empirische Verstand bringt Gegebenheiten der Anschauung auf Begriffe. Sie bedeuten einen Gegenstand, insofern sie die Einheit des Anschaulichen begründen. Gegenständlichkeit besagt in den Begriffen, daß sie ein Anschauliches verstehen lassen. Die Anschauung gibt den Begriffen den Inhalt der Gegenständlichkeit. Dieser andere Verstand jedoch, dem nichts Anschauliches gegeben ist, müßte ein Verstand sein, dessen Begriffe in sich selbst Anschauung bedeuten. Seine Begriffe müßten Anschauungen sein, setzen, hervorbringen. Sein Begriff schafft Anschauung. Sein Denken wäre Anschauung. Wenn also unser Verstand ein diskursiver Verstand ist, der aus den Teilbegriffen das Ganze der Anschauung zusammensetzt, so müßte dies ein intuitiver Verstand sein, dessen Gedanke in sich selbst ein Ganzes der Anschauung bedeutet. Jener geht von den Teilen zum Ganzen. Dieser hat im Ganzen die Teile. So denken wir den göttlichen Verstand. Seine Gedanken sind die lebendigen anschaulichen Dinge. Sein

Gedanke ist Schaffen der Welt. So würde gottgleich das vollkommene Erkennen das Ganze des anschaulichen Erkenntnisinhalts setzen. Es schaut das Ganze. Es ist Schau des Ganzen. Es hat im Ganzen die Teile des Gedankens. Wir fragen nach der Möglichkeit einer Erkenntnis in intuitivem, in schauendem Verstande, wenn wir nach der Möglichkeit der Erkenntnis einer Gegenständlichkeit aus reinen Begriffen fragen. Ein solcher Verstand ist selbst die problematische Möglichkeit einer Erkenntnisweise, die als Grenzbegriff aus unserem Erkenntnisbegriff hervorgeht. Erkenntnis der Dinge an sich verlangt ein schauendes Denken. Die rechte Schicksalsfrage aller Wissenschaft reckt sich hier empor. Sollen wir immer darauf beschränkt bleiben, Anschauungen in Begriffen zu buchstabieren und uns in diskursivem Verstande durch die Teile einem Ganzen zu nähern, das als die Unbekannte, das x des problematischen Grenzbegriffs uns immer entzogen bleibt? oder besteht eine Hoffnung auf ein anderes schauendes Erkennen, das in seinem Gedanken die Ganzheit setzt, in der sich das reine Sein der Schau enthüllt. Es ist etwas Großes, daß wir zum wenigsten die Frage an ihrem Ort und in ihrem Sinne sehn. Wir verstehn, wie sie aus dem Begriff der Erkenntnis hervorgeht, und was sie bedeutet. Sie hält den Frieden des Geistes in ihrer Hand.

Um aber über alle diese Verneinungen und problematischen Möglichkeiten zu einer genaueren Fassung des Problems vorzudringen und in vorläufiger Bejahung den Sinn des Dinges an sich zu bestimmen, ist es notwendig, in der größten Schärfe den Begriff der empirischen Gegenständlichkeit zu fassen und dadurch das Problem der metaphysischen Gegenständlichkeit erst entscheidend gegen sie abzuheben. Natur erkennen heißt: das Mannigfaltige der Anschauung fassen in der Einheit der reinen Begriffe. In doppeltem Sinne erscheint hiernach die Gegenständlichkeit der Natur und der Erfahrung als ein durchgängig Bedingtes, — wir dürfen sagen: in letzter Bedeutung als ein Zufälliges, wenn wir nämlich den Zufall der Vernunft-

notwendigkeit entgegensetzen. Was nicht aus einem Vernunftgrund als ein Notwendiges abgeleitet werden kann, muß in diesem tiefsten Sinne als zufällig gelten. Wir wissen aber, darin lag für uns die letzte Frage des metaphysischen Erkennens, des absoluten Erkennens der absoluten Wirklichkeit, ob ein Durchdringen des Wirklichen als eines Inbegriffs reiner Begriffs- und Vernunftnotwendigkeiten für uns möglich ist. Aber das Naturerkennen bleibt zunächst an die Gegebenheiten der Anschauung gebunden. Noch einmal: keine Vernunftnotwendigkeit gebietet, daß die natürliche Welt gerade eine sichtbare, hörbare, tastbare Welt sei. Wir stehen hier im Naturerkennen unter letzten Bedingtheiten, die außer-denkliche sind, außer-vernünftige, der Vernunft entzogene. Ebensowenig gebietet es eine Vernunftnotwendigkeit, daß die Natur gerade in Raum und Zeit sei. Auch darin waltet eine Gegebenheit, die nur anschaulich zu fassen, nicht aber vernünftig als eine Notwendigkeit zu erweisen ist. Diese letzte Tatsächlichkeit, nach der Natur in Stoff und Form in ihrer letzten Wurzel ein Anschauliches, nicht ein Vernünftiges bedeutet, erweist sie nach ihrer innersten Voraussetzung als einen Inhalt, der nicht ein solcher der reinen Vernunft ist. Um hier die Kunstworte einzuführen, Natur ist nicht ein Noumenon, sondern ein Phänomenon, sie ist nicht eine intelligible, sondern eine sensible Wirklichkeit. Ja, gerade was ihr den Charakter der Wirklichkeit gibt, ist an ihr nicht ein Intelligibles, sondern ein Sensibles. Die Bedingtheiten, die ihr als einem Wirklichen notwendig sind, sind Notwendigkeiten der Anschauung, nicht der Begriffe, Notwendigkeiten der Gegebenheit, nicht der Vernunft. Nun freilich ereignet sich jenes Wunder, wie wir es mehrfach bezeichnet haben, daß Natur als Einheit des Daseins in Raum und Zeit sich allerdings als ein Inbegriff von Begriffsgesetzlichkeiten erweisen läßt. Natur gewinnt die Einheit gegenständlichen Daseins nur in den Gesetzlichkeiten der Größe, Beharrlichkeit, Ursächlichkeit und Wechselwirkung. Aber auch dafür, daß sie die

Gestalt dieser Gesetzlichkeiten trägt, ist kein Grund der Vernunftnotwendigkeit anzuführen. Das Gegenteil wäre denkbar. Sie muß sie tragen, wenn eine Natur sein soll. Sie muß sie tragen, wenn eine Einheit der Natur in aller Mannigfaltigkeit der Anschaulichkeiten denkbar sein soll. Aber welcher Vernunftgrund gebietet denn, daß eine Natur sein soll, und daß die Mannigfaltigkeiten der Anschauungsinhalte in die Einheit des Gedankens zusammengehn? Es ist so. Auch dies ist letzte Gegebenheit, — wie wir wohl sagten: eine Gegebenheit der Gnade. Es ist nichts als die Auseinandersetzung einer letzten Voraussetzung und Hypothese, die freilich die Möglichkeit jeder Naturerkenntnis bedingt. Soll eine Erfahrung möglich sein, so gelten jene Gesetzlichkeiten als Notwendigkeiten. Wir legen die Möglichkeit der Erfahrung als die letzte aller Voraussetzungen für das Erkennen zugrunde. Jene Gesetzlichkeiten sind also Notwendigkeiten innerhalb der Erfahrung und unter den die Erfahrung bedingenden Annahmen. Sie sind nicht Gesetzlichkeiten an sich, nicht Notwendigkeiten der reinen Vernunft. Sie geben ja nur Raum und Zeit innerhalb des Wirklichkeitsgedankens gegenständliche Bedeutung. Sie sind nur die Notwendigkeiten, durch welche die letzten außerdenklichen Bedingtheiten der Gegebenheit Denkbarkeiten werden und dadurch den Naturgedanken ermöglichen. Sie bleiben also an jene letzte außerdenkliche Bedingtheit selber immerdar gebunden. Sie sind Notwendigkeiten des empirischen Verstandes, nicht Notwendigkeiten der reinen Vernunft. Sie heben aber auch keineswegs jene letzten Gegebenheiten in das Licht der reinen Vernunfterkenntnis. Sie lehren uns vielmehr das Erkennen des empirischen Verstandes begreifen als ein Erfassen des durchgängig Bedingten. Das Wirkliche der Natur, insofern es unter der letzten Bedingung der Einheit des Raumes und der Zeit steht, bedeutet die Veränderungen des Beharrlichen. Diese Veränderungen des Beharrlichen bedeuten eine durchweg notwendige Kette der Ursachen und Wirkungen und in jedem Augenblick dieses Ursachs-

zusammenhanges eine durchgängige Wechselbedingtheit der Glieder. Aber in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit gehen diese Ketten der Bedingtheit und Wechselbedingtheit ins Unendliche. Einen Gegenstand in der Natur erkennen heißt: ihn nach seiner Stelle in diesem System der durchgängigen Bedingtheit und Wechselbedingtheit im Strom der Veränderungen des Beharrlichen in Größenbegriffen bestimmen. Aber wie die Wirkung auf ihre Ursache weist diese als Wirkung wieder auf ihre Ursache zurück und so ins Unendliche. Nicht anders steht es mit der Bestimmung in den Wechselbedingtheiten. Erkennen ist nur ein Erfassen von Beziehungen und Verhältnissen und in Beziehungen und Verhältnissen. Es steht unter dem Grundgesetz der Beziehungshaftigkeit oder Relativität. So steht es mit der Erkenntnis eines Gegenstandes in der Natur.

Die Natur selber aber als Gegenstand erkennen hieße: die Vollständigkeit für die Erkenntnis dieser durchgängigen Bedingtheiten in der Einheit des Naturgedankens erreichen. Eine unendliche Aufgabe, die durch keine Erfahrungserkenntnis erfüllt wird. So bleibt alle Erfahrungserkenntnis immer Erkenntnis des Bedingten und dadurch selber bedingte Erkenntnis. Sie ist nie ein Letztes, Vollständiges, Vollkommenes, nie absolute Erkenntnis, sondern behält immer nur einen Annäherungswert. Wir wollen es mit jener anscheinenden Kühnheit aussprechen, die doch in Wahrheit nur der Ausdruck der klaren Problemlage ist: alle Erfahrungserkenntnis bleibt bedingt in dem Zufall des in diese Art der Anschauung gebundenen Verstandes. Diese Art aber ist als Vernunftnotwendigkeit in keiner Weise zu erweisen, sondern als eine letzte Gegebenheit hinzunehmen. Wir müssen dies einmal in aller Tiefe und Schärfe begreifen, damit wir das Problem in seiner ganzen Klarheit sehen. Es ist das Problem der unbedingten Erkenntnis, welches doch die metaphysische sein wollte, das Problem der über alle Bedingtheiten hinaus das Ganze im Unbedingten ergreifenden Erkenntnis. Dies Unbedingte steht nicht irgend-

wie neben der bedingten Natur als eine andere Welt. Es soll ja gerade als der unbedingte Grund aller der Bedingtheiten ergriffen sein, in denen die Erfahrungserkenntnis sich bewegt. Das Unbedingte müßte das All der Bedingtheiten, das Ganze der Bedingungen, die Totalität der Bedingungen sein, der allen Bedingtheiten vorausliegende Grund, aus dem sie alle fließen. Denn die Ganzheit der Bedingungen muß notwendig unbedingt sein, da sie ja sonst noch nicht das Ganze der Bedingungen wäre. In nichts Empirischem könnte sie gefunden werden, da das Empirische immer das Bedingte bleibt. Der unbedingte Grund läge also notwendig im Intelligibeln und wäre allein in reiner Vernunft, in einer Erkenntnis durch reine Begriffe a priori zu fassen. Das Problem, das sich mit der unbedingten Erkenntnis für uns erhebt, wäre also das Problem von einem intelligibeln Grunde aller Bedingungen und Bedingtheiten, die die Natur des Erfahrbaren bilden. Das Ding an sich, der überempirische Gegenstand, ist das Unbedingte. Sicherlich ist es ein Gewinn, daß wir die Frage der unbedingten Erkenntnis hier zum erstenmal in ihrem ganzen Sinn erblicken. Aber sicherlich scheint es zunächst, als liege die Frage so unabweisbar wie unlösbar. Das Ding an sich oder Noumenon, das in verneinendem Sinne begriffen wurde als die Gegenständlichkeit, die nicht eine solche der Anschauung, sondern der reinen Begriffe wäre, wird nun in bejahendem Sinne als das Unbedingte verstanden. Nun weist alle Erfahrungserkenntnis, da sie stets bedingte Erkenntnis ist und das Mannigfaltige der Anschauung in immer weiter zurückweisenden Bedingungen faßt, mit Notwendigkeit über sich selbst hinaus auf das Unbedingte als seine eigene Vollendung. Sofern Erkenntnis zu ihrer Vollendung strebt, treibt sie zur Erfassung des Unbedingten. Aber wenn das Unbedingte nach der Notwendigkeit seines Wesens jenseits aller Anschaulichkeiten liegt, wenn es nur in reinem Denken ergreifbar sein kann, dann stehen wir allerdings sofort wieder in der ganzen Schwere der Frage nach dem gegenständ-

lichen Wert einer Erkenntnis, die doch nur der reinen Vernunft entspringt. Wir stehen in dem Rätsel, wie ein bloßer Begriff der Vernunft gegenständliche Bedeutung als ein Erkennen des Wirklichen besitzen soll. Das Unbedingte scheint uns im Erkennen so unentbehrlich wie unerreichbar. Das Rätsel ist kein anderes als das von jenem andern Verstande, der nicht wie der unsere diskursiv, sondern intuitiv wäre, der nicht dächte, sondern schaute. Es wäre ein Verstand, dessen Begriffe durch sich selbst Gegenständlichkeit bedeuteten und also das besäßen, was die Begriffe sonst aus der Anschauung erhalten. Der Verstand, den wir meinen, müßte ja das Ganze der Bedingtheiten im Unbedingten ergreifen und so vom Ganzen aus die Teile der Welt in ihren Notwendigkeiten verstehen. Er würde sich nicht begnügen, die Teile in ihren Bedingtheiten zu erfassen und mühsam über immer weitere Kreise der Bedingtheit sich dem letzten Kreis des Unbedingten zu nähern.

Wir wollen diesem Begriff vom Unbedingten im Unterschied von den Bedingtheitsbegriffen der Kategorien einen besonderen Namen geben. Es darf der seit Platon ehrwürdigste Name der philosophischen Sprache sein. Er mag Idee genannt werden. Wenn wir das Gebiet der Erfahrung als das des Verstandes bezeichnen, so mögen wir die über die Erfahrung hinausgreifende Erkenntnis eine solche der Vernunft nennen. Der Verstand also denkt in Begriffen. Die Vernunft denkt in Ideen. Der Name erscheint mit gutem Recht gewählt, da die Ideen ja Erkenntnisse aus reiner Vernunft bedeuten. Hier eröffnet sich erst die eigentliche und wahre Kritik der reinen Vernunft. Wir könnten ihre ganze Frage in die Worte fassen: gibt es eine Erkenntnis durch Ideen? Was also bedeutet die Idee nach all den Bestimmungen, die wir für sie entwickelt haben? Sie bedeutet einen reinen Vernunftbegriff, dem kein Gegenstand in der Anschauung gegeben werden kann. Wenn also der Begriff eine geltende Einheit des Gedankens vom Anschaulich-Mannigfaltigen bedeutet, so kann das Mannigfaltige, dessen Einheit die Idee ist,

kein Mannigfaltiges der Anschauung, sondern nur ein solches der Begriffe sein. Die Idee bedeutet eine Einheit der Begriffe. Sie faßt die Begriffsgesetzlichkeiten der Beharrlichkeit, Ursächlichkeit und Wechselwirkung, die die Erfahrung erweist, in höheren Einheiten zusammen in der Richtung auf die letzte Einheit im Unbedingten. Es gibt also wieder nur eine verneinende Bestimmung, wenn wir sagen, daß die Idee ein unanschaulicher Gedanke ist. Die bejahende Bestimmung besagt, daß sie eine Einheit der Begriffe bedeutet. Darüber hinaus noch greift ihr tiefster Sinn, daß sie unsere Begriffe vom Wirklichen zu einer letzten Einheit bringt durch den Gedanken eines unbedingten Grundes. Die Welt als eine Welt der Ideen denken heißt: sie denken als einen Zusammenhang im Sinne notwendiger, ewiger, unbedingt geltender Gedanken. Die Welt wäre dann ein System der gedanklichen Einheit, in dem alle Inhalte aus einem letzten unbedingten Grunde als ein in ihm Bedingtes fließen. Sie trüge die Gestalt des reinen Gedankens als eines notwendigen Zusammenhangs von Grund und Folgen. Erkennen heißt nicht nur, sich auf dem Wege der Erfahrung durch die Dinge belehren lassen, indem wir sie in jenen Bedingtheiten fassen, durch die sie Gegenstände der Erfahrung sind. Erkennen in seiner Vollendung bedeutet erst, in reiner Vernunftschau jener letzten unbedingten Notwendigkeiten des Gedankens innewerden, durch die er als Gedanke des Unbedingten den Grund für alle Bedingtheiten der Dinge setzt. Es heißt, dürften wir sagen, sich des Gottesgedankens bemächtigen, der als ihr Gesetz die Dinge schuf. Ein kühner Antrieb, der dem Streben der Erkenntnis erst seinen Zug von Größe gibt. Noch einmal: wir können uns nach dem Wesen der Erfahrungserkenntnis selber der Forderung der Frage nicht entziehen, so deutlich wir auch das unübersteiglich Schwere in ihr erkennen. Vollends klar aber wird, wie es wirklich die platonische Idee ist, deren tiefe Fragwürdigkeit und Problematik hier zum ersten Male recht ans Tageslicht kommt. Die platonischen Ideen bedeuten vieles

und bedeuten unter vielem oft ganz einfach die Kategorien. Aber im Tiefsten wollen sie doch lehren, daß die Welt die Unbedingtheit und Notwendigkeit eines göttlichen Gedankens darstellt. Die Erörterung über die Idee des Guten im Staat verlangt ausdrücklich die Erhebung zum unbedingten Grund der Gründe, der der letzte Sinn der Welt ist und als ihr Sinn sie schafft. Es ist nicht übertrieben zu sagen, daß die heilige Größe in der Frage der Erkenntnis sich in diesen Kantischen Darlegungen auftut. Bis zu welchem Grade und in welchem Sinn trägt die Welt das Gepräge des reinen Gedankens? Erst in diesem Zusammenhange entscheidet es sich, wie weit die Welt Gedanke ist, und mit welcher Endgültigkeit also sie sich in unserer Erkenntnis als Gedanke aussagen läßt. Wäre die Welt von einem unbedingten Grunde des Gedankens her ein Zusammenhang begrifflicher Abhängigkeiten, der sich in lückenloser Schlußverkettung ableiten ließe wie ein Lehrbuch der Mathematik? Wir fragen, ob ein Grund ist in dem, was als der Traum der Vollendung die Seele der höchsten Erkennenden bewegt hat.

Alle weitere Philosophie Kants wird Ideenlehre. Die Kantische Ideenlehre nimmt die platonische auf und entwickelt und sichert sie in ihren Gründen. Die Frage der Erkenntnis in Ideen ist die Frage der Erkenntnis in einem einheitlichen Begriffssystem. Wenn die Kategorien das Mannigfaltige der Anschauung vereinheitlichen in den Beziehungen seiner Bedingtheit, so ist jede dieser Bedingtheiten notwendig zu denken im Zusammenhange jener Bedingtheitsreihen, die in ihrem letzten Grunde das Unbedingte bilden. Alles in Kategorien Bestimmte hat seinen Platz im Zusammenhange der Ideen. Die Vergegenständlichung der Welt vollzieht sich in den drei Stufen der Anschauung, des Begriffs und der Idee. Die Stufen bilden zusammen die Einheit eines und desselben Gedankens. Die Anschauung wird Gegenständlichkeit erst in der Bestimmung der reinen Begriffe. Die Begriffsbestimmtheiten bilden zusammen erst als Ideen die Welt. Die Gegenständlichkeiten aber sind

nur in der Welt. Die Welt ist die allgemeine Gegenständlichkeit, die in den Gegenständen als ihren besonderen Ausdrucksformen begriffen wird. So ist die Anschauung Anschauung nur durch den Begriff und der Begriff Begriff nur durch die Idee. Die Anschauung als Anschauung ist Begriff, wie der Begriff als Begriff Idee ist. Die Idee bezeichnet also die letzte Wurzel der Dinge. Die Welt als Einheit und Ganzheit ist Idee. In der Einheit und Ganzheit der Welt liegt die Zielaufgabe der Erkenntnis. Die letzte und ganze Tiefe der Erkenntnisfrage tut mit der Frage der Ideen sich auf. —

Das hohe Verdienst dieser Kantischen Untersuchung, die bis in diese wahre Tiefe der Erkenntnisfrage vordringt, liegt darin, daß sie das metaphysische Erkennen in seinem Sinn und seiner Notwendigkeit zum ersten Male begreift und aufdeckt. Metaphysik entspringt bei den Erkennenden mit dem Zutraun eines gläubigen Kindes, als könne es nicht anders sein. Sie steigert sich in der Überkühnheit bis zum Wahnsinn. Sie erscheint wie eine frevelhafte Selbstüberschätzung der Köpfe. Sie lockt und blendet, sie erregt Bewunderung, Enttäuschung, Verachtung. Die Träume der Metaphysiker haben das Schicksal, die Söhne zu langweilen, nachdem sie die Väter berauscht haben. In so viel Wirrsal gibt es nur eine Rettung im nüchternen Begreifen der Notwendigkeit, die hier waltet. Kant erweist den Trieb des metaphysischen Erkennens als eine Notwendigkeit der Vernunft. Er leitet ihn aus dem Begriff der Erkenntnis als eine Notwendigkeit ab. Der metaphysische Trieb ist der Trieb, der die Erkenntnis in der Richtung zum Ziele ihrer Vollendung treibt. Er treibt das Erkennen über das Fassen des Bedingten zum Gründen im Unbedingten. Er schließt die immer bedingte Erkenntnis der Erfahrung in der Schau der unbedingten Erkenntnis ab. Metaphysik ist die Einheit und Ganzheit absoluter Erkenntnis des Absoluten in reiner Vernunft. Die Geschichte der Metaphysik bestätigt Zug um Zug den Kantischen Gedanken und

wird im Licht des Kantischen Gedankens erst in ihren Notwendigkeiten verstanden. Kant liegt zunächst das Schulsystem der Leibnizischen Metaphysik im Gewande der Wolffschen Vergröberung vor. Sie faßt das Sein in seinen letzten bedingenden Unbedingtheiten als Ontologie, — ein Teil, der in Kants verfeinernden Händen sich in die transzendentale Analytik aufgelöst hat. Sie lehrt das keiner Erfahrung zugängliche letzte unbedingte Wesen der Seele als die einfache Seelensubstanz in der rationalen Psychologie. Sie stößt bei dem Versuch, das Ganze der Natur nach seiner letzten Einheit und Zusammensetzung und in ihrer letzten Bedingung zu ergreifen, auf die Fragen von der Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt, ihrer Zusammensetzung aus einfachen oder nicht einfachen Teilen, ihrer durchgängigen Naturbedingtheit oder einem ersten Ursprung in Freiheit und erörtert sie in der rationalen Kosmologie. Sie fordert für die bedingten und abhängigen Wesen der Welt einen ersten oder letzten Grund in einem unbedingten und unabhängigen Wesen und erweist es in ihren Beweisen für das Dasein Gottes in der rationalen Theologie, — lauter angebliche Wissenschaften aus reiner Vernunft, die in kühner Tat reinen Denkens über das Erfahrbare hinausgreifen, die Welt der Erscheinungen als des anschaulich Gegebenen verlassen, um zu den Dingen an sich vorzudringen, wie sie die Schau des reinen Gedankens erfaßt, — lauter Bemühungen, bei denen mit dem Forschen nach dem Wesen der Seele, nach der Welt in ihrer Ganzheit und ihrem letzten Grunde, nach Gott die innersten Anliegen des Geistes in Frage stehn. Es ist die wahre Schicksalsfrage des Geistes, ob es in diesen Angelegenheiten ein Wissen gibt. Aber diese späte Schulbildung faßt einigermaßen nüchtern und dürr nur in sich zusammen, was in schöpferischer Lebendigkeit bei den Genien der Erkenntnis ursprünglich am grünen Holze entstanden war. Platon lehrte mit der Einfachheit der Seele ihre Unsterblichkeit und erschuf damit die Metaphysik der

Seele. Aristoteles vertrat auf der einen Seite die Endlichkeit, auf der andern die Ewigkeit der Welt und gab ihr den letzten Grund und zugleich das letzte Ziel im ersten unbewegten Beweger. Leibniz baut die Welt auf aus letzten einfachen Teilen in den Monaden. Spinoza gründet sie als ein durchgängig Bedingtes im ersten unbedingten Urwesen, in Gott. Wir neigen dazu, in allen solchen Ansätzen Überstiegenheiten des leichtfertigen Wagemuts zu sehen. Aber wir begreifen jetzt durch Kants Belehrung, daß zum mindesten die Fragen, die sich in solchen Antworten lösen, im Erkennen sich nicht ablehnen lassen. Es sind die Fragen, zu denen die Erfahrungserkenntnis selber an ihrer Grenze geführt wird. Sie treibt über das Endliche und Bedingte, in dem sie immer nur in Teil und Bruchstück die Natur erfaßt, hinaus zum Unbedingten, in dem sich das Wissen als eine Ganzheit schließt. Bei den großen Metaphysikern der Neuzeit arbeitet die volle methodische Bewußtheit um das Problem. Gerade darum ist es bei ihnen zu tun, das All als eine Kette durchgängiger notwendiger Bedingtheit zu erfassen, wie sie aus Gott als dem unbedingten Grunde fließt. Dies ist der ganze Systemgedanke des Spinoza. Es ist auch der Erkenntnisbegriff von Leibniz. Das All soll ein notwendiger Zusammenhang von Gründen und Folgen sein und im letzten unbedingten Urgrund ruhen. Wir verstehen also durch Kant mit einem Male die Vernunft im Tun der Metaphysiker. Und siehe! es ist die reine Vernunft selber, die in ihnen sich auswirkt, die reine Vernunft der Ideen, die im Unterschied vom Verstand der Begriffe das bedingte Erkennen im unbedingten Wissen vollenden will, da das Bedingte selbst zum Unbedingten als seinem letzten Sinn und Grunde treibt. Ja, auch der Begriff jenes andern, des schauenden Erkennens ist den Metaphysikern in der genialen Tat ihrer Schöpfung gegenwärtig gewesen. Die Ideen Platons werden geschaut. Die Seele hat sie vor dem Leben in dieser unserer Zeitlichkeit erschaut. Genau so versteht Kant das Erkennen in

Ideen als Tat des schauenden Verstandes. Das Leben des aristotelischen Gottes ist Schau des ewigen unbedingten Weltgedankens. So erreicht das menschliche Erkennen seine Vollendung in der Erhebung zum Anteil an der göttlichen Schau. Plotin bedeutet hierin die letzte Steigerung und Selbstklärung des Platonismus in seinem eigenen innersten Sinn. Noch über das Schauen der Ideen greift das Einswerden mit der Gottheit, das uns die Welt in ihrer unbedingten göttlichen Einheit mitleben läßt. So würde auch nach Kant gottgleich das vollkommene Erkennen Schöpfertat des Gedankens sein, der die Welt nicht nachdenkt, sondern ist. Auch in der besonnenen Erkenntnislehre Leibnizens wird als die höchste Erkenntnisart die angemessene (adäquate) und schauende (intuitive) bezeichnet. Am deutlichsten aber stellt auch in diesem Zusammenhang Spinoza die bewußte Geisteshaltung des Metaphysikers dar. Er erweist sich in allen Beziehungen als die Gestalt des Klassikers in der Metaphysik der Neuzeit und in der Metaphysik überhaupt. Seine schauende Erkenntnis (scientia intuitiva) liegt als die höchste Erkenntnisweise des Menschen hinaus über Erfahrung und Vernunft. Sie überwindet die Bedingtheiten des Begriffsverstandes im Schauen. Sie sieht das Wirkliche im Gesetz, das Gesetz im Wirklichen. Sie erschaut den Gegenstand in seinem erschaffenden Grunde und so endlich das Ganze der Welt im schaffenden Urgrunde, Gott. Gedanke und Wirklichkeit sind eins im Schauen. Die schauenden Gedanken bedeuten in sich selbst Gegenständlichkeit und Dasein. Das schauende Erkennen wird eins mit den Dingen, wird eins mit Gott, der ja nur alle Dinglichkeit als Gedanke ist.

Im ersten Faustmonolog des jungen Goethe braust nichts anderes als das Verlangen nach dieser Schau — „schau alle Wirkungskraft und Namen" —, das Verlangen nach dem schauenden Einswerden mit dem Geist der Welt und der Erde, — nach dem Erkennen, das das Einswerden ist mit dem schaffenden Leben der Dinge, — „der, schon durch die Adern

der Natur zu fließen und schaffend Götterleben zu genießen sich ahnungsvoll vermaß". Er gestaltet die große Tragödie der Erkenntnis in diesem Verlangen nach der letzten Schau, die gleich sehr die unstillbare Sehnsucht und die unlöschbare Verzweiflung des erkennenden Geistes ist, da er hier zugleich sein Ziel sieht und an seine unaufhebbare Schranke stößt. Es bezeugt wahrhaftig die Tiefe, bis zu der jene Zeit deutschen Lebens ihre Bildungsarbeit vorgetragen hatte, daß gleichzeitig, unabhängig voneinander, nebeneinander der größte deutsche Dichter die Tragödie der Erkenntnis gestaltete und der größte deutsche Philosoph sie philosophisch begriff. Es bezeugt die Einheit ihres Bildungsgedankens, daß sie beide das Erkennen als ein Stück Tragödie des Menschentums in heroischem Geiste begriffen und diese Tragödie in demselben Wesenszuge der Erkenntnis sahen. Ganz genau wäre zu sagen, daß der Dichter an der Stelle und an dem Gedanken ein Stück Tragödie des Menschentums erlebte, an denen der Philosoph in ruhiger Kritik die Grenzen der erkennenden Vernunft bestimmte. Beide begreifen, wie das Erkennen, eingeschränkt auf das Buchstabieren des Erfahrbaren, zu seiner Vollendung nur kommen könnte, indem es über diese Bedingtheiten hinaus des Unbedingten schauend inne würde. Der Dichter als der große Kündiger des Menschenherzens erlebt hier das tiefe Weh der menschlichen Erdeschranken. Die reine Wissenschaft des Philosophen weist diese Schranken in ihrer Gegebenheit ohne Gefühlserregungen auf. Beide aber dringen sie zu den letzten Gesetzlichkeiten des erkennenden Geistes selber. Die deutsche Bildung jener Tage bedeutete ja die Entdeckung des Menschheitsgeistes. Er offenbarte sich im Dichter und im Philosophen als derselbe. So erweist nun diese Betrachtung, wie die gesamte Geschichte der Metaphysik Kant die Tiefe und Sicherheit bezeugt, mit der er Art, Wesen, Sinn und Notwendigkeit der metaphysischen Erkenntnisweise ergriffen hat. Die großen Metaphysiker haben in genialer Selbstgewiß-

heit des metaphysischen Gedankens dasjenige behauptet und getan, was Kant in seiner schweren, tiefsinnigen und wahrhaft tragischen Problematik enthüllt. Sie behaupteten aus schauendem Verstande jene unbedingte Erkenntnis, zu der unsere Erfahrungserkenntnis aus ihrer Bedingtheit weiter treibt, und die sie doch nicht zu erreichen vermag.

Erst diese Erörterung zeigt uns den ganzen Ernst und die Wichtigkeit der Frage, die zur Entscheidung steht. Insofern es sich um die Idee von der Vollendung der Erkenntnis handelt, lassen die über die Erfahrung hinausweisenden metaphysischen Fragen sich in keiner Weise übersehen, abweisen oder vermeiden. Sie liegen in der Erfahrungserkenntnis selber drin als die Frage ihrer Vollendung. Auch wäre unerträglich, wenn es hinsichtlich ihrer keine Gewißheit der Antwort geben sollte, da sie die innersten Anliegen des Geistes sind. Es kann sich also nur darum handeln, in welchem Sinne es eine Antwort auf diese Frage gibt. Der Behauptungen müde geworden bedürfen wir der kritischen Entscheidung am sicheren Maßstabe der Wahrheit. Wir bleiben durchweg in derselben Frage, in der Frage der Wahrheit. Unsere Wahrheitsfrage aber tritt hier in ihre rechte entscheidende Krisis. Es ist jetzt die Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft. Gibt es ein Erkennen des Dings an sich, ein Erkennen des Absoluten? Das heißt: gibt es ein Erkennen des Unbedingten? Gibt es eine unbedingte Erkenntnis aus reiner Vernunft? gibt es ein Erkennen durch Ideen? Können Ideen im Denken gegenständliche Bedeutung gewinnen?

Kants Lehre von der Idee ist auf rein logischem Wege gewonnen. Sie ergibt sich als eine Notwendigkeit, indem er den Begriff der Erkenntnis auseinandersetzt. Zugleich aber durchleuchtet sie in ganz überraschender Weise die große Geschichte des Erkennens und macht sie in ihren bewegenden und bestimmenden Gedanken verständlich. Sie leistet aber noch mehr. Sie erhellt nämlich die beiden Arten des Erkennens,

die zwar einander gegenseitig fordern und eine ohne die andere nicht sein können, die aber dennoch wesensverschieden sind. Die Begabungen der Erkennenden verteilen sich auf die beiden Arten so, daß sie häufig einander auszuschließen scheinen, während sie doch in der Wurzel und im letzten Sinn eins sind und eins sein müssen. Es ist sehr merkwürdig, daß Natur und Geschichte so trennen, wie der Begriff trennt. Wenn Kant in der Einheit des Erkenntnisgedankens Begriff und Idee unterscheidet, so erweist sich die Fruchtbarkeit und Wahrheit seiner Lehre, wie bereits an der Geschichte der Metaphysik, so nun vollends an den Tatsächlichkeiten des Forscherlebens. Die größere Zahl der Erkennenden denkt überwiegend in Begriffen, eine kleinere denkt überwiegend in Ideen. Man könnte die Forscher mit hoher Berechtigung in Begriffsköpfe und Ideenköpfe teilen. Der Begriffskopf bestimmt das Wirkliche in Begriffen. Denn der Begriff bildet ja die Gegenständlichkeit der Erfahrung. Der Begriffskopf erfaßt das Wirkliche der Erfahrung in seinen Bedingtheiten. Das Reich des Erfahrbaren ist sein Gebiet. Das Erfahrbare faßt er als das durchgängig Bedingte. Das Erfahrbare in seinen Bedingtheiten sicher aufzufassen ist das Ganze seines Tuns. Es ist der Verstand der reinen Empiriker. Es ist aber auch der Verstand der reinen Tatsachenmenschen. Je gewichtiger die Belange sind, die auf dem Spiele stehen, um so unentbehrlicher wird dieser Verstand. Es ist der Verstand des großen Geschäftsmanns und muß unbedingt der Verstand des Politikers sein. Er ist recht eigentlich die Klugheit, wie die Welt sie versteht. Die Klugheit leitet uns durch das Gewirr des Lebens, indem sie uns, gewitzigt durch Erfahrung, durch richtiges Verstehen dieser vieltausendfach bedingten Welt unsern Weg finden lehrt. Der Ideenkopf lebt in den großen, umfassenden und zusammenfassenden Einheiten des Gedankens, welche den Bedingtheiten des unmittelbar Erfahrbaren als ein Bedingtes höherer Ordnung und zuletzt als ein Unbedingtes zugrunde

liegen. Er strebt über die Bedingtheiten hinweg zum Unbedingten. Es ist seine Größe und ist seine Gefahr, daß er neigt, die Dinge unbedingt zu nehmen. Das wäre also in Kantischer Sprache der Unterschied von Verstand und Vernunft. Der Ideenkopf strebt, die Dinge unbedingt zu nehmen, als wären sie Vernunft, da sie doch Verstand sind. Der Begriffskopf ist der Mensch des Verstandes, der Ideenkopf ist der Mensch der Vernunft. Man könnte sagen, daß die Unterscheidung beinahe rein aufgeht mit derjenigen, die wieder die Klugheit der Welt in dem Unterschied des Realisten und des Idealisten zu fassen pflegt. Der Verstand ist Realist, denn er faßt mit Begriffen das Wirkliche und nimmt seine Begriffe als das Wirkliche. Nur mit dem Wirklichen hat er zu tun. Die Vernunft ist Idealist. Ihr ist in Wahrheit nur das Unbedingte der Idee. Die Welt ist Verstand und Vernunft zugleich, Verstand in ihren Erscheinungen, Vernunft in ihrem Grunde, Verstand als Inbegriff der Begriffsbedingtheiten, Vernunft in der Idee ihrer Ganzheit. Wer sie nur als Verstand gelten läßt, irrt ebensosehr wie derjenige, der sie nur als Vernunft nimmt. Sie verständig zu nehmen und vernünftig zu ergründen wäre das Höchste. Auf die Bezüglichkeiten des Verständigen zum Vernünftigen, der Begriffe zu den Ideen, der Bedingtheiten zum Unbedingten kommt es an. Im Verfehlen der rechten Bezüge zwischen dem einen und dem andern liegt aller Irrtum, liegt alle Qual, alle Schwierigkeit und Gefahr, liegt — kann man sagen — die ganze Komödie und Tragödie des Menschenlebens. Das Erfassen der rechten Bezüge zwischen den Weltbedingtheiten und den Ideen als dem Unbedingten ist die Weisheit. Wie die Klugheit dem Verstande gehört die Weisheit der Vernunft. Dem Begriffskopf ist der Ideenkopf ein Phantast, dem Ideenkopf gilt der Begriffskopf als beschränkt. Der Ideenkopf, wenn er das Wirkliche als Idee sehen will, wird töricht. Der Begriffskopf, wenn er seine Erfahrungswut zur völligen Ideenblindheit steigert, wird ge-

mein. Die größte Dichtung der Deutschen hat auch hier wieder die gleiche Tiefe der Einsicht, wie Kant sie gibt, als Leben gestaltet. Faust und Mephistopheles stehen zueinander wie Vernunft und Verstand, Idee und Begriff, Weisheit und Klugheit, Unbedingtheit und Bedingtheit. Mephistopheles ist der Verstand in seiner höchsten Steigerung, der Verstand selber, könnte man sagen, als Unbedingtes. Er sieht nichts anderes als die Bedingtheiten des immer Erfahrenen, darum sieht er in jede Erfahrung die Gemeinheit hinein. Faust ist der unbedingte Wille zum Unbedingten. Durch Torheit und Irren geht er den Weg zur Weisheit, indem er des Bedingten Herr wird im rechten Bezuge zum Unbedingten und es so im Sinn des Unbedingten gestaltet. Die höchste Weisheit ist Tat. Denn der Verstand erfaßt. Aber nur die Vernunft gestaltet. Eine Welt, in der der Verstand allein zum Meister wird, ist Chaos und muß im Chaos versinken. Die „Kritik der reinen Vernunft" ist auch in dieser Grundfrage die beste Erklärung zu Goethes „Faust". Der Mann der Ideen gibt jene großen Einheiten des Gedankens, die eine große Mannigfaltigkeit von Gesetzlichkeiten zur Einheit bringen. Der Streit in der Pariser Akademie, der Goethes Anteil so leidenschaftlich erregte, der Streit zwischen Cuvier und Geoffroy de St. Hilaire war in der Biologie der Streit zwischen dem Begriffskopf und dem Ideenkopf in seiner reinsten Erscheinung. Weil die Idee in Frage stand, versetzte er Goethe in Aufregung. Je mehr das Ganze des Ideensinns mit der Einheit im Unbedingten des ewig Wahren, Guten, Schönen und Göttlichen ins Werk tritt, um so überstiegener scheint dem Begriffskopf eine geistige Tat, um so mehr erfaßt und gestaltet sie im Geiste der letzten Sinnhaftigkeiten die Dinge. Es gibt den Begriffskopf und den Ideenkopf in unendlichen Abstufungen der Grade. Der Genius der Erkenntnis kann immer nur ein Ideenkopf sein. Er ist es, der mit dem Gegenstande eins wird, indem er ihn in der schöpferischen Einheit seines eigenen Lebens

lebt. Wie er selber Schöpfertat ist, erschafft er die Wirklichkeiten wieder als die geistigen Schöpfertaten, die sie im Kern ihres Lebens sind. Ahnung, Schauen, Gefühl, die Faustnatur sind Kräfte dieses höchsten schauenden Erkennens. So wird insbesondere der Genius nur vom Genius verstanden. Jeder Genius bedeutet eine Einheitstat, die eine Mannigfaltigkeit von Gesetzesbedingtheiten unter ihre Idee bringt. Dies gilt vom Genius der gestaltenden Tat so gut wie vom Genius des Erkennens. Der Ideenkopf gibt dem Leben den Antrieb in der Richtung auf seinen wahren Sinn. Die Geschäfte im Sinne der festgestellten Fertigkeiten in jedem Gebiete gehören dem Begriffskopf. Die Tat, die dem Mannigfaltigen des begrifflich Auseinander-Gestellten die neue Einheit schafft, geschieht durch den Kopf der Ideen. Die Begriffsköpfe bilden Masse. Der Ideenkopf ist nach seinem Wesen allein. Der augenblickliche Erfolg fällt dem Begriffskopf zu. Die Wirkung auf die Ewigkeit gehört dem Ideenkopf. Jedes Geschäft des Gedankens, auch das der Ideen, kann vom Begriffskopf wie vom Ideenkopf in Angriff genommen werden, selbst in der Philosophie. Auch in ihr überwiegen die Begriffsköpfe, die das durch die philosophische Technik Gegebene der Begriffe in gesteigerter Verfeinerung auseinandersetzen und demnach auch hier eine schon überaus geformte Wirklichkeit in ihren Bedingtheiten ergreifen. Der Ideenkopf aber erschafft die lebendige Einheit des Gedankens. Der reinste und höchste Fall des Begriffskopfs im großen Stil des Philosophierens war Aristoteles, so wie in Platon das reinste Urbild des Ideenkopfs für alle Zeiten erschien. Man kann aber selber sich als Platoniker wissen, sich zu den Grundlehren Platons bekennen und dabei ein durch und durch aristotelischer Kopf sein. Es liegt eine Entdeckung von größter Tragweite in der Art, wie Kant den Begriff und die Idee gegeneinander absetzt. Der Erkenntnisbegriff enthüllt sich durch diese Unterscheidung in seinem Sinngebilde. Noch einmal: der Begriff

gibt den Erscheinungen der Erfahrung die Einheit der Gegenständlichkeit. Die Idee bildet die Einheit für die Einheiten der Begriffe im Sinne des Unbedingten. Die Frage nach dem Gegenständlichkeitswert der Ideen bedeutet die Frage nach dem letzten Sinn in den Betätigungen des Geistes. Mit der Ideenlehre öffnet sich erst das Innere im Heiligtum der Philosophie. —

Es waltet selten so rein wie in der gewaltigen Kritik der Metaphysik, die sich auf diesem Grunde erhebt, die eigentümliche Genialität des Kantischen Wesens. Denn auf der Oberfläche betrachtet handelt es sich ja nur um die Auseinandersetzung mit einer geschichtlich vorliegenden Lehre. Die Wolffsche Schulmetaphysik erlebt ihren großen erbarmungslosen Gerichtstag. Aber indem zunächst nur diese Scheininhalte zerstreut werden, die die falsche Bewunderung einer im Grunde bereits rückständigen Gelehrtenkaste als das Höchste der Erkenntnis hegt, tritt in Wahrheit ein unendlich viel Tieferes in das Licht des Begreifens. Die metaphysischen Grundfragen, gerade in dem Sinne, in dem ihre Lösung entscheidend sein würde für ein in einheitlichem vollgültigem Erkennen begründetes Menschenleben, treten zusammenhängend als Notwendigkeiten für die Vernunft und aus der Vernunft hervor. Es wird endgültig ausgemacht, in welchem Sinn es bei ihnen ein Erkennen von wissenschaftlicher Geltung geben kann. Das Erkennen begreift sich mit Klarheit in seinen Grenzen. Soweit die geschichtliche Gestalt der Wolffschen Metaphysik in Frage steht, lohnt es kaum noch, bei diesen Dingen zu verweilen. Die Geschichte hat längst anerkannt, daß Kant an ihr sein Werk mit durchaus abschließender Gründlichkeit in unwiderruflicher Entscheidung getan hat. Aber die Tiefe der Kantischen Untersuchung arbeitet auch hier nichts Geringeres als die ewigen Notwendigkeiten der erkennenden Vernunft heraus. Wie weit gelingt es dem Geiste, das Wirkliche in seine Begriffe zu fassen? Erschließt er dies Wirkliche auch in seinen

letzten Gründen? Es ist die Untersuchung, die den Geist über seine Stellung zum All und seinem innersten Geheimnis entscheidend aufklärt. Ja, er lernt erst hier sich selber in seinem vollen Sinn als Geist kennen. Indem die Welt da draußen sich vor ihm in ihrem letzten Geheimnis verschließt, eröffnet sich in seinem Innern eine neue ungeahnte Welt. Hierin liegt bei der Ideenlehre die Ewigkeitstat Kants, die, unabhängig von allen geschichtlichen Einkleidungen, ihre überzeitliche Geltung behauptet. —

Nur im Vorübergehen sei dem Kantischen Einfall ein kurzes Wort gewidmet, der auch die transzendentale Dialektik als transzendentale Logik zur formalen in Beziehung setzt und gegen sie abhebt. Wie in der transzendentalen Logik die Kategorienlehre und die Lehre von den Grundsätzen des reinen Verstandes an die Stelle der Lehre von Begriff und Urteil tritt, die die allgemeine Logik vorträgt, so soll nunmehr die Lehre von den Ideen zur Schlußlehre in Beziehung stehen. Die Idee der Seele in der rationalen Psychologie entspränge dann einem kategorischen Vernunftschluß, die der Welt in der Kosmologie einem hypothetischen, die Gottes in der Theologie einem disjunktiven. Sie wären die drei Weisen, in der das reine schließende Denken eine Gegenständlichkeit aus reiner Vernunft — oder vielmehr den Schein einer solchen — hervorbrächte. Logische Denkformen wollen unmittelbar sich als Formen einer Wirklichkeit aus reiner Vernunft gebärden. Je mehr das hier in seiner falschen Dialektik kritisch entblößte metaphysische System doch nur eine geschichtlich gewordene und im Grunde ganz zufällige Schulgestalt des metaphysischen Denkens darstellt, um so klarer scheint in solchen Erörterungen die Künstlichkeit einer Kantischen Liebhaberei zutage zu liegen, in der der große Mann sein Werk als die Gestaltung einer neuen Logik durchzuführen versucht. Aber wenn auch mit der Übernahme der Urteilstafel als überlieferten Schulguts Kant sich ein Stück Wissenschaft einfach geben ließ, das gar sehr der Ableitung und Begründung bedurfte, so lag

doch eine logische Entdeckung erster Ordnung in dem Grundgedanken, der die Denknotwendigkeiten des Gedankens Gegenständlichkeit und die Urteilsformen als Dieselbigkeiten im Erkennen aufwies. Denn das Urteil bedeutet die gegenständliche Geltung miteinander verknüpfter Denkinhalte. Der Begriff ist es, der ein Mannigfaltiges im Einheitsgedanken des Gegenstandes zusammenfaßt. So möchte doch auch in der Schlußlehre bei allen Künstlichkeiten der Durchführung eine tiefe logische Entdeckung im Grundgedanken vorliegen. Inwiefern die Natur Begriff und Urteil ist und sein muß, hat die Analytik erwiesen. Ob die Welt Schluß ist, mag die Frage der Metaphysik sein. Wir haben nicht ihre Geltung, aber ihr Problem aus dem Erkenntnisbegriff selber abgeleitet. So gewiß die Natur- und Erfahrungserkenntnis das Wirkliche als einen Inbegriff von Bedingtheiten faßt, so gewiß trägt sie in sich selber die Frage nach der Ganzheit der Bedingungen in einem letzten Unbedingten. Fassen sich die begrifflichen Bedingtheiten, als die wir die Gegenstände der Natur denken müssen, in höheren Einheiten zusammen? Bildet jenes in lauter Bedingungen der Ursächlichkeit und Wechselwirkung sich darstellende Beharrliche als Ganzes eine letzte Einheit des Gedankens, die dann eine Einheit des Unbedingten sein müßte? Diese letzte Einheit des Gedankens hat alle Metaphysik gesucht. Die Welt würde dann als eine gedankliche Einheit sich ergeben, in der aus dem Unbedingten die Inhalte der Welt als eine Kette von Bedingtheiten fließen. Sie ließen sich ableiten in lückenloser Schlußverkettung. So lehrte Aristoteles die Welt als Schluß. Seine Schlußlehre, die nach allen möglichen Erscheinungsweisen in den einzelnen Urteilsformen erweist, in welcher Art sich das Besondere als bestimmt im Allgemeinen aufweisen läßt, ruht auf dem Grundgedanken seiner Metaphysik, die alles Wirkliche versteht als die Selbstverwirklichung der Allgemeinbegriffe im Besonderen der Erscheinungen. Die aristotelische Logik ist die Logik seiner Metaphysik. Spinoza aber, der grundsätzlich unter

den Bedingungen des modernen Wissenschaftsgedankens das Werk des Aristoteles auf sich nahm, fordert ausdrücklich die Schlußform als die notwendige Form der Wahrheit für die Welt seiner Erkenntnis. Die Natur wird gedacht als die Einheit des Seins, in der alle Sonderinhalte aus der letzten Allgemeinheit des Unbedingten als notwendige Folgen fließen, so daß die Welt als ein einziger Zusammenhang von Grund und Folge sich darstellt. Der Schluß ist ein Urteil, das aus zugrunde gelegten Urteilen dadurch sich ergibt, daß man die Bedingung des Schlußsatzes als enthalten unter einer allgemeinen Bedingung aufweist. Er setzt also die Welt der Gedanken als eine Welt gedanklicher Einheiten voraus, in denen Allgemeines Besonderes und Einzelnes unter sich faßt. Er weist die Fülle der Mannigfaltigkeiten als bedingt unter wenigen Grundgedanken auf. Er sucht die Fülle des Wirklichen zurückzubringen auf möglichst wenige einfache Gründe. Er wäre vollendet, wenn er sich zum letzten einfachsten Grunde im Unbedingten erhöbe. Alles Schließen ruht auf der Voraussetzung, daß mit dem Bedingten die Reihe der Bedingungen gegeben ist. Es bestimmt das Bedingte in seinem Zusammenhang mit der Reihe der Bedingungen. Wie aber die Reihe der Bedingungen auf das Unbedingte führt, so trägt der Schlußgedanke die Voraussetzung in sich, daß die Gedankenwelt eine Welt sei, in der im Unbedingten als seinem Grunde alles Bedingte gesetzt ist. So hat es im Grundgedanken auch einen tiefen Sinn, daß das metaphysische Denken die Welt voraussetzt als eine solche, die die Form des Schlusses trägt. Die Metaphysik denkt die Welt als unbedingte gedankliche Einheit. Das ist die gewaltige Frage, in der nun unsere Kritik um die letzte Klarheit ringt, — in welchem Sinn die Welt sich in der Wissenschaft als gedankliche Einheit denken läßt. Wir haben in der Analytik erklären können, warum die Natur in ihren Grundgesetzlichkeiten die Gestalt des Gedankens trägt. Daß sie es tut, mußte als ein vollkommenes Wunder bezeichnet werden. Aber

das wäre erst das Wunder aller Wunder, wenn die Welt als Ganzes sich als eine solche erwiese, die die Gestalt des Gedankens trägt. Der Nachweis, daß Welt und Geist dieselben Gestalten sind und bedeuten, wäre nun erst vollendet. —

Wenn die Metaphysik der Seele als wesentlicher Teil in das metaphysische Dogmensystem des Mittelalters aufgenommen wurde, so erweist sich in diesem Zuge besonders deutlich, wie Platon der Gedankenwelt des Mittelalters vorgearbeitet hat. Denn auf seinen Phädon geht ja die Lehre zurück von der Seele als einer einfachen rein geistigen Substanz, die als ein Einfaches nicht auflösbar und darum unzerstörbar sich erweist. Er wurde der große philosophische Lehrer von der Unsterblichkeit der persönlichen Seele. Wie er sie zu göttlicher Würde erhob, indem er ihr als der Trägerin der Ideen Anteil an den göttlichen Gedanken gab, so nahm er sie durch ihre Unsterblichkeit in die Ewigkeit des göttlichen Lebens hinein. Die Göttlichkeit und Ewigkeit der Seele wurde ein wesentlicher Teil des christlichen Heilsgedankens. Hier also, wenn irgendwo, hatte mittelalterliche Philosophie durch Vernunft die Gedanken zu erweisen, die die Wahrheit der Offenbarung brauchte. Wenn diese Seelenmetaphysik in das Philosophieren der Neuzeit überging und ganz besonders noch bei Wolff einen Stolz der Vernunfterkenntnis bildete, so lebte darin ein Stück Mittelalter mitten unter den veränderten Bedingungen geistigen Lebens weiter. Es ist ein Stück Mittelalter, das Kant in seiner Kritik auflöst. Aber es wird auch offenbar, wie die Kritik damit die Hand legt an teuerstes Erbgut der Väterweisheit. Die Zusammenhänge der wissenschaftlichen Erkenntnis mit der religiösen Weltanschauung treten eindringlich hervor. Kant setzt fort, was Kopernikus begann, als er das Weltbild des Mittelalters zerstörte. Er nimmt dem religiösen Bewußtsein abermals ein Stück der philosophischen Dogmatik, auf die es sich gerne stützte. Um die Unsterblichkeit der Seele zu wissen mag die fromme Seele schwer entbehren. Der Ver-

stand mit seiner Kritik erscheint auch hier als der Frevler, der nimmt und nichts gibt. Aber es gilt das große Unternehmen der Wahrheit. Sie verlangt, daß keine Begriffe in unserm Erkennen geduldet werden, als die um ihre Gründe wissen. Im Reich der Wahrheit gilt kein Gesetz als das ihrer eigenen Bedingungen. Alle Bedürfnisse des Gemüts haben zu schweigen, solange sie ihrer selber in den Bedingungen ihrer Geltung gewiß werden will. Metaphysik also tritt gleich mit ihrem ersten Kapitel aus den rein theoretischen Anliegen des Erkennens heraus. Fragen des Lebens, die das Gemüt im Innersten bewegen, kommen zur Entscheidung. Es handelt sich ganz eigentlich um die Trag- und Spannweite des theoretischen Erkenntnisgedankens. Gelingt es nicht, ihn bis ins Metaphysische vorzutragen, so erhebt sich sofort das weitere Problem, was dann aus dem metaphysischen Gedanken wird. Denn wer vermöchte zu leben ohne Gewißheit in bezug auf Sinn und Schicksal der Seele?

Es muß uns klar sein, daß es sich bei den Lehren, die in Rede stehen, wirklich um eine rein metaphysische Erkenntnis handelt. Nicht von den Erlebnissen der Seele ist die Rede, nicht von deren Gestalten und Gesetzlichkeiten, wie die Selbstbeobachtung sie uns in der inneren Erfahrung aufweist, sondern von ihrem letzten innersten Wesen, das in der Erfahrung nie zutage tritt, aber allem der Erfahrung zugänglichen Leben der Seele zugrunde liegen soll. In diesem ihrem innersten Wesen soll sie eine einfache Substanz und als einfach den Bedingungen der Zeit entnommen, schlechterdings beharrlich und unveränderlich sein, dem Entstehen und Vergehen entrückt. Sie wäre also in ihrer Einfachheit ein Unbedingtes, das all den bedingten seelischen Erlebnissen in der Erfahrung zugrunde liegt, der unbedingte Grund ihrer Bedingtheiten. Wir ergriffen hier das Seelische in der Totalität seiner Bedingungen. Ergreifen können wir es nicht durch Erfahrung, sondern allein durch reines Denken. Es handelt sich im vollsten

Sinn des Begriffs um die Idee der Seele. Es ist das Ding an sich der Seele, das als unbedingter Grund ihrer Erscheinungen, die unter der Bedingung der Zeit stehen, durch reine Begriffe erfaßt werden soll.

Wir sehen einem richtigen Kunststück der Gedankenbildung zu bei der Methode, durch die die metaphysische Seelenkunde ihre Lehrinhalte zusammenbringt. Aus einem Geringsten der Gegebenheit wird ein Größtes der angeblich unbedingten Einsicht hervorgezaubert. Zugrunde liegt nichts als die Selbstwahrnehmung von der Einheit der Seele. Es ist dasselbe Bewußtsein, in dem wir die ganze Mannigfaltigkeit unserer Erfahrungen als eine Einheit des Gedankens fassen. Man könnte vielleicht fragen, ob eine solche Selbstwahrnehmung nicht selber für eine Einsicht aus und durch Erfahrung zu erklären sei, da sie ja offenbar an unsern Erfahrungen hervortritt. Aber da sie vielmehr die letzte Bedingung für alle Möglichkeit der Erfahrungen bedeutet, so darf sie als die Erkenntnis, die allen Erfahrungserkenntnissen zugrunde liegt, eine reine Erkenntnis heißen. Sie trägt also damit den Charakter nicht eines physischen, sondern eines metaphysischen Wissens. Die angeblich wissenschaftliche Metaphysik der Seele nimmt nun dieses denkende Ich, das als dasselbe alle unsere Gedanken trägt, für ein Wesen besonderer Art. Es muß einfach sein, da es als dasselbe unveränderlich in allen unsern Erfahrungen lebt. Als einfach ist es von aller Körperlichkeit unterschieden, ein rein geistiges Ich. Als dasselbe, immer unveränderlich, beharrt es in allem Wechsel unserer seelischen Erfahrungen. Es ist in dieser Beharrung eine Substanz. Als einfache Substanz ist es unzerstörlich, demnach unsterblich, ja ewig. Als mit sich immer dieselbe Substanz ergibt es die Persönlichkeit, die das Beharrende in allem Wechsel ihrer Zustände ist. Wir müssen einmal die Kunstworte gebrauchen. Die Immaterialität, Inkorruptibilität und Personalität zusammen machen die Spiritualität aus. Die Seele in ihrer Einfachheit gehört also

in das Reich der reinen Geister und damit in eine höhere Welt, als es die irdische Welt der Erfahrung ist. Endlich aber steht sie in einem besonderen Verhältnis zu den Gegenständen im Raume, im Verkehr mit den Körpern und insbesondere in einem besonderen Verhältnis zu dem Körper, in dem sie als die Seele wohnt. Sie ist in ihm der Grund des Lebens im Stoffe. Dieses Leben als Leben des reinen Geistes ist unsterblich. So fließt aus jener Grundwahrnehmung von der Einheit der Seele in all ihrem Erleben eine Einsicht in das Wesen reiner Geister, die uns den Zusammenhang mit einer überirdischen Welt der reinen Geistigkeit eröffnet. Wer oder was soll uns zurückhalten, wenn wir nun mit reinen Gedanken in jener höheren Welt uns heimisch machen, nachdem wir einmal den Zugang zu ihr gefunden haben? Wahrhaftig, wir stehen hier für die Seele, die ja doch nicht nur die Gegebenheiten der Erfahrung begreifen will, sondern mit all ihrer Inbrunst den Weg in das Ewige des Geistes zu finden strebt, das keiner Erfahrung je gegeben werden kann, — wir stehen hier bei ihrer ganz eigentlichen Schicksalsfrage. Gibt es für sie ein Heim nicht nur in der Welt der Begriffe, sondern auch in der der Ideen? Soll sie sich selbst nur kennen an den Erlebnissen ihres Webens in der Erfahrung oder ihrer selbst auch gewiß sein in einer ewigen Welt der reinen Geister? Gehört sie nur der Erde oder auch dem Himmel? Weiß sie sich nur bei den Dingen oder auch bei Gott? Hier fällt die Entscheidung darüber, nicht nur was das Wissen greifen, sondern auch, was es uns bedeuten kann im Ganzen unsers Lebens.

Aber der einzige Gedanke, auf dem als dem Grunde dieser kühne Ideenturm sich in die Wolken erhebt, erweist sich leider bei genauem Zusehen durchaus unfähig, ein solches Gebäude zu tragen. Der einzige Gedanke ist der vom denkenden Ich und seiner Einheit in allen Erlebnissen der Erfahrung. Dieser Gedanke bedeutet, wenn wir ihm ins Herz sehen, nur

dies, daß keine Erfahrung möglich wäre, wenn nicht die Gesamtheit aller möglichen Inhalte der Erfahrung zusammenginge in die Einheit des Gedankens Natur. Wir ergreifen in diesem Gedanken die letzte Bedingung aller Möglichkeit der Erfahrung. Unser seelisches Erleben zusammen mit dem aller andern Ichs, die da denken, gedacht haben oder denken werden, könnte nicht als die Gegenständlichkeit der Natur gefaßt werden, wenn es nicht zusammenginge in die Einheit eines Gedankens, der als der des gegenständlichen Daseins derselbe ist für alles mögliche Denken. In diesem Gedanken wurzelt alle Wirklichkeitserkenntnis, alle Erfahrung. Er ist der letzte Grund und die letzte logische Bedingung aller Wissenschaft. Was aber tun wir, wenn wir auf ihn die metaphysische Seelenlehre gründen? Wir wollen aus einer logischen Bedingung der Erfahrung eine Einsicht ziehen, die über alles Erfahrbare hinausgreift. Schon das verbietet uns das ehrliche wissenschaftliche Gewissen. Aber das ist noch nicht einmal die größte Gedankensünde, deren wir schuldig werden. Wir blicken hier in ein ganz feines Spiel der Selbsttäuschung hinein. Wir nehmen die logische Bedingung alles Denkens für eine metaphysische Erkenntnis des denkenden Ich und seines Wesens. Wir weisen mit dem Satze von der Einheit des Bewußtseins in Wahrheit nur die Bedingung unserer Erfahrungserkenntnis auf. Aber wir geben uns den Anschein, als ergriffen wir mit ihm das Ich in seinem Wesen. Wir nehmen die logische Bedingung, als wäre sie eine Sache, — eine Sache, die von allen Sachen unserer Erfahrung verschieden ist, als ein rein geistiges Dasein mit Eigenschaften, die unvergleichbar sind mit allen, die wir an Sachen unserer Erfahrung kennen. Denken selbst besagt gar nichts anderes als das Erfassen der empirischen Mannigfaltigkeiten in der begrifflichen Einheit. Aber Denken kennen wir nur als die gemeinsame Grundgestalt alles dessen, was gedacht wird. Nun steht uns natürlich frei, den bloßen Gedanken Denken nach seinen Merkmalen aus-

einanderzusetzen. Wir können sagen, daß es immer dasselbe Ich ist, das denkt. Wir können sagen, daß es als immer dasselbe ein Eins bedeute, das nicht in eine Vielheit sich auflösen läßt und insofern einfach sei. Wir können sagen, daß es bei allem Mannigfaltigen meiner Bewußtseinsinhalte immer dasselbe Ich sei. Aber das alles setzt nur in verschiedenen Wendungen immer wieder denselben Begriff von der Einheit des Gedankens auseinander. Es begreift in keiner Weise dies denkende Ich in seinem metaphysischen Wesen. Es steht uns nicht frei, die Begriffsauseinandersetzung umzudeuten in eine Erkenntnis von sachlichem Gehalt. Wir können nicht sagen, daß dieses denkende Ich, das immer dasselbe bleibt, darum, weil es immer dasselbe bleibt, eine Substanz bedeute. Wir können nicht sagen, daß es, weil es eine Einheit des Gedankens ist, ein Eins im Vielen, für einfach zu halten sei. Wir erhalten in jener logischen Bedingung nicht eine Anschauung vom Wesen der Seele. Dies ist der Grundfehler, den wir begehen. Wir nehmen eine logische Bedingung der Denkbarkeiten für die Anschauung einer Sache. Aber eben alle Anschauungsmöglichkeiten fehlen, wo nur ein Begriff in seinen Merkmalen auseinandergesetzt wird. Die Einheit des Naturgedankens bedeutet den Begriff Natur in seiner innersten Wurzel. Wir sprechen in Wahrheit von der Identität des Naturgedankens und geben uns den Anschein, die Identität der Seele als eines einfachen Wesens zu ergreifen. Von logischen Bedingungen darf die Rede sein. Aber es ist die Rede von metaphysischen Wesenheiten. Wir verdinglichen, wir versachlichen, ja wir verpersönlichen einen bloßen Begriff. Das Kunstwort lautet: wir hypostasieren eine Idee. Eine große Erinnerung taucht an dieser Stelle empor. So behauptete Aristoteles, daß Platon seine Ideen hypostasiert habe, und nachdem er glaubte, mit diesem Einwand die platonische Lehre in ihr Herz getroffen zu haben, hypostasierte er selber die Ideen in seiner vergröbernden Verstofflichung der platonischen

Ideenlehre. Es ist die alte Ursünde des Denkens, der alte Adam jeder metaphysischen Dogmatik, daß wir unsere Begriffe unmittelbar für Wesenheiten, für Dinglichkeiten halten. Durch diesen Zug ist der natürliche Verstand, der Verstand des naiven Realismus der ewige Urdogmatiker. In der dogmatischen Metaphysik setzen sich in diesem Sinne nur die Gewohnheiten des natürlichen Verstandes fort. Der Durchbruch in den Kritizismus geschieht in dem Zerbrechen dieser Urgewohnheit. Er bedeutet die schwerste aller Überwindungen. Wir sollen endlich lernen, zwischen logischen Bedingungen und Sachen zu unterscheiden, und wissen und glauben nicht, wie schwer es uns fällt. An dieser Stelle freilich sinkt eine jener Hypostasierungen, an die wir unser Heil geheftet glaubten. Die logische Einheit des Gedankens ist nicht die Einfachheit der denkenden Seele. Der metaphysischen Seelenlehre ist ihr Grund genommen. Mit dem Grunde fällt sie selber. Wenn der Mantel fällt, muß der Herzog nach.

Wir erhalten selten einen so tiefen Einblick in das feine Gespinst der Kantischen Methodik. An dieser Stelle verstehen wir erst ganz, wie fruchtbar die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile war. Ja, die Stelle wird zum Erweise dafür, daß die ganze Unterscheidung aus dem Bedürfnis der Kritik hervorging und die Urteile von wissenschaftlicher Geltung den Scheinurteilen der Metaphysik entgegensetzen sollte. Die rationale Psychologie ist dadurch ein richtiges Beispiel für die Erkenntnisweise der dogmatischen Metaphysik, daß sie es unternimmt, aus bloßen Begriffen gegenständliche Erkenntnis zu gewinnen. Die Sätze der metaphysischen Seelenlehre bestehen alle aus analytischen Urteilen, die für synthetische gehalten werden möchten. Indem sie in Wahrheit nur einen Begriff auseinandersetzen, möchten sie für solche gehalten sein, die inhaltlich neue Erkenntnis setzen. Sie setzen den Begriff der Gedankeneinheit auseinander. Aber sie möchten scheinen, als setzten sie die Seele als metaphysischen

Gegenstand der Erkenntnis. Sie stellen analytisch das Ich des Gedankens als eine Einheit, in der keine Vielheit anzunehmen, heraus. Aber sie geben sich, als setzten sie damit das Ich als eine einfache Substanz. Wenn sie bei aller Mannigfaltigkeit der Bewußtseinsinhalte das Ich in seiner Identität hervorheben, so ist auch dies ein bloß analytischer Satz, da ja die Gedankeneinheit eben die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Inhalte bedeutet. Aber die Identität der Persönlichkeit ist mit dieser Auseinandersetzung des Begriffs in keiner Weise gegeben. Sie aber will die metaphysische Seelenlehre als die gewaltige neue Einsicht setzen, die den Blick in eine andere höhere Welt eröffnet. Wird das denkende Wesen von den Dingen außer mir und auch vom eigenen Körper unterschieden, so ist das abermals nur Analysis des Gedankens, denn andere Dinge sind eben solche, die ich von mir unterscheide. Aber das ist etwas ganz anderes, als was hier erwiesen sein soll, — daß nämlich das denkende Ich in seiner Wesenheit als metaphysische Substanz von allen Dingen der Erfahrung verschieden sei. Das analytische Urteil läßt sich in keiner Weise als ein synthetisches und gar als ein synthetisches a priori ablesen. Ich mag den Gedanken Denken noch so sehr auseinandersetzen, so gewinne ich damit keinerlei Erkenntnis meiner selbst als Gegenstandes. „Die logische Erörterung des Denkens überhaupt wird fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objekts gehalten." Wir müßten beweisen, daß jedes denkende Wesen als solches einfache Substanz sei. Das ist ein synthetischer Satz a priori, da er aus reinem Denken nicht nur einen Begriff aufstellt, sondern diesen Begriff als ein gegenständliches Dasein mit der Bestimmung der Einfachheit behauptet, die in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Dies wäre ein Hinübergreifen der reinen Erkenntnis in synthetischen Urteilen a priori zu den Gegenständen jenseits der Erfahrung, zu den Dingen an sich. Aber wir haben uns, indem wir solche Erkenntnis und solche Urteile vorschützten, in Wahrheit immer nur in analytischen Urteilen um uns selbst

gedreht und haben nur den Begriff der gedanklichen Erfahrungseinheit auseinandergesetzt. Sogar der Gedanke von jenem schauenden Verstande hat sich in diesem Zusammenhang in seinem Sinn und Begriff erwiesen. Denn nichts anderes haben wir in der metaphysischen Seelenlehre getan, als uns eines solchen schauenden Verstandes angemaßt. Wir haben uns den Anschein gegeben, als wäre unser ein Verstand, dessen bloße Begriffe unmittelbar Anschauungen bedeuten. Wir haben einen bloßen Begriff auseinandergesetzt, aber so getan, als schauten wir damit das Wesen vom Ding an sich der Seele, während uns doch alle Anschauungsbedingungen fehlten, um jene Einheit der Seele als beharrliche Substanz zu bestimmen. Es bleibt bis zu dieser Stunde dabei: wir haben keinen schauenden Verstand, keine intellektuelle Anschauung, keine Gegenstandserkenntnis aus reinen Begriffen. In diesem großen Stil der Einheitlichkeit sind die Kantischen Begriffe gedacht. An jeder Stelle ist das Ganze des Werks zugegen und wirksam.

Erscheint es demnach so, als ob unsere Kritik in ihrem Ergebnis die Möglichkeit einer Einsicht in das metaphysische Wesen der Seele lediglich verneine, so liegt doch für die Klarheit unseres Wissenschaftsbegriffs ein sehr wesentlicher Gewinn vor. Wir erhalten kein Lehrgebäude für eine Metaphysik der Seele, wohl aber eine Schulung und Zucht für das wissenschaftliche Denken. Es gelingt uns nicht, die Seele im Kern ihres Wesens in das Reich der reinen Geister zu versetzen. Wir schaffen uns also in unserer Seelenkunde keine Grundlage für ein System des Spiritualismus. Aber da wir jede Behauptung über die metaphysische Substanz der Seele ausschließen, so ist damit auch der Materialismus abgewiesen. Mißlingt demnach der erhoffte Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, so ist genauer zu sagen: die Unsterblichkeit der Seele läßt sich weder beweisen noch widerlegen. Sie ist kein mögliches Problem innerhalb der Wissenschaft, die das Wirk-

liche erkennen will. Diese Wissenschaft bleibt eingeschlossen in die Schranken der Erfahrbarkeit. Wir müssen uns mit der empirischen Seelenkunde begnügen, die die Erlebnisse der Seele in ihrem zeitlichen Verlauf nach Grundgestalten, Gesetzlichkeiten und ursächlichen Zusammenhängen ergreifen will und damit die Mannigfaltigkeiten der seelischen Erfahrung begrifflich vereinheitlicht. Die metaphysische Frage, um die die empirische Seelenlehre nicht herumkommen kann, ist endlich die nach dem Verhältnis von Leib und Seele. Sie ist metaphysisch, insofern man, wie etwa Descartes im Einklang mit der naiv realistischen Meinung es tut, Leib und Seele als zwei wesensverschiedene Substanzen auffaßt, die miteinander in Gemeinschaft treten sollen. So gestellt freilich bleibt die Frage ohne eine Möglichkeit der Antwort, da die Gemeinschaft metaphysischer Substanzen kein Gegenstand der Erfahrung ist und die Erfahrung die Substanz nur kennt als das Beharrliche im Erfahrbaren. Für die empirische Seelenkunde stellt sich das Problem anders dar. Sie faßt das Körperliche als den Gegenstand des äußeren Sinns, insofern er im Raum und seinem Nebeneinander sich darbietet. Sie greift das Seelische als den Gegenstand des innern Sinns, insofern er rein unter den Bedingungen der Zeit steht. Wir haben also eigentlich zu fragen, wie wir die Beziehungen zu denken haben zwischen dem Gegenstand des innern Sinns und dem, was ihm im äußeren Sinn erscheint. Die Unvergleichbarkeit von Leib und Seele ist eine solche der Erscheinungsweisen. Ihnen mag eine Wesenheit im Ding an sich der Seele zugrunde liegen, die diese Unvergleichbarkeit nicht kennt, so daß in diesem metaphysischen Grunde Einheit ist, was in den Erscheinungsweisen als unvereinbare Zweiheit sich darstellt. Dies heißt dann freilich, die Grundfrage in das Unlösbare des Metaphysischen und Unerfahrbaren zurückschieben. Die empirische Seelenkunde hat die Beziehungen und Abhängigkeiten zwischen dem Seelischen und dem Leiblichen, wie sie in der Erfahrung

vorliegen, einfach aufzuweisen. Das Denken der Wirklichkeitswissenschaft, das theoretische Denken, welches zur Einheit des Begriffs zu bringen hat, was ist, besitzt also kein Mittel, um zur unerfahrbaren Wesenheit der Seele vorzudringen und an dieser Stelle zuerst über die Schranken der Erfahrungswelt hinaus das Reich des reinen Geistes und seiner Ewigkeit zu erreichen. Die Kritik aber, die uns zu dieser Einsicht zwingt, bewahrt uns zugleich davor, entweder in die Grobheit des Materialismus abzusinken oder in die Verstiegenheit des Spiritualismus hinein zu schwärmen. Sie hält uns bei der theoretischen Seelenkunde in der Welt der seelischen Erfahrungen fest, einer Welt so voller Wunder und Reichtum wie das Reich der körperlichen Natur. Sie hält die Frage offen, ob es vielleicht einen andern Weg geben könnte, auf dem wir die Seele als eine Bürgerin im Reiche reiner Geister finden möchten. Indem uns die Kantische Kritik in dem Sinn unserer Wissenschaftlichkeit für die Erfahrbarkeiten festigt, erkennt sie die Welt der Erfahrbarkeiten selbst in ihrem Sinn, Grunde und Grenzen und sichert uns davor, die Erfahrungsbegriffe selber metaphysisch zu nehmen, ihnen, die bedingt gelten, eine absolute Bedeutung zu geben und darüber die andern Möglichkeiten der Erkenntnis zu verkennen. Kant hält das Auge auf das Ganze des erkennenden Geistes gerichtet, nimmt jedes Gebiet der Erkenntnismöglichkeiten in dieses Ganze hinein und bestimmt es im Ganzen nach seinem Sinn und seinen Grenzen. Das Problem der Welt löst sich bei dieser Art in eine Frage der Erkenntnismöglichkeiten auf. Wir werden der Welt Herr, indem wir den Geist in seinen Möglichkeiten verstehen. — —

In der Lehre von der Seele ist es nicht gelungen, über dasjenige hinauszudringen, was die Erfahrung uns von der Gestalt und Gesetzlichkeit ihrer Erlebnisse zeigt, und sie in ihrem metaphysischen Wesen im reinen Begriff zu erfassen. Es wäre zu fragen, ob wir bei der Welt erreichen, was die

Seele uns versagte. Wenn die metaphysische Frage gegenüber der Seele vielleicht als eine Künstlichkeit und Überflüssigkeit erscheinen könnte, so ist sie gegenüber der Welt in keiner Weise abzuweisen. Denn das Ganze der Welt bildet nun einmal die letzte Frage für alles Naturerkennen. Das Ganze wird in keiner Erfahrung vorgefunden. Die Begriffe, die es fassen wollen, müssen also reine Begriffe sein. Sie müssen über alles Erfahrbare hinaus die Welt in ihrer letzten Einheit und Ganzheit ergreifen. Die Gegenstände der Welt stehen unter den Bedingungen des Raumes und der Zeit. Es gälte also das räumliche und zeitliche Ganze der Dinge. Es gälte die Ganzheit jener Unbedingtheit, in der allein es für uns Natur gibt. Die Natur bedeutet ferner die durchgängige Bedingtheit in den immer weiter bedingten Reihen der Ursächlichkeit. Die Frage also ergeht nach dem ersten Ursprung dieser Ursachsreihen. Sie ergeht nach der Möglichkeit einer ersten und unbedingten Ursache. Eine Ursache wäre es, die nicht selber im Zusammenhang der Ursachsreihen entspränge, sondern die eine neue Reihe von Handlungen aus sich selber begönne. Endlich wäre noch zu sagen, daß alle Wesen der Natur als solche, die ihre Ursache außer sich selber haben, bedingte Wesen sind. Wenn wir, was freilich nur einer der möglichen Begriffe von Zufälligkeit ist, alles dasjenige zufällig nennen, was nicht in sich selber den zureichenden Grund seines Daseins trägt, sondern von außen Grund und Inhalt seines Seins empfängt, so sind alle Wesen der Wirklichkeit zufällige Wesen. Es erhebt sich die Frage nach der Möglichkeit eines notwendigen Wesens, sei es als Teil oder Grund und Ursache der Welt, das in irgendeinem Sinne den unbedingten Grund oder die Ganzheit der Bedingungen für alles bedingte Weltwesen bedeutete. Das sind die Weltfragen, die den großen Gegenstand und möchte man sagen, die Ehre der Metaphysik ausmachen. Keine Erfahrungswissenschaft hat den Schlüssel zu ihnen. Die Erfahrungswissenschaft erkennt nur die Gegenstände in der Welt.

Sie erfaßt sie in den Bedingungen ihrer Ursächlichkeit. Sie kennt keine anderen als die bedingten Wesen. Sie bleibt durchgängig bedingt in den Bedingtheiten der Anschauung und des Verstandes. Sie bleibt durchgängig bedingte Erkenntnis. Jene Weltfragen sind rein metaphysische Fragen. Sie können ihre Antwort nur finden in Begriffen, die von aller Bedingtheit der Erfahrung frei geworden sind, die jenes Unbedingte ergreifen, das der Grund aller Bedingungen ist. Diese Begriffe erheben sich also über alle Bedingtheiten zum Unbedingten. Sie fassen als wahrhafte Ideen das Ding an sich in reiner Erkenntnis. Sie wären unbedingtes Wissen. Die Schicksalsfrage der Erkenntnis steht vor unsern Augen. Gibt es ein unbedingtes Wissen durch Ideen? lassen sich Ideen in gegenständlicher Erkenntnis darstellen? Wir dürfen und müssen noch einmal dankbar sein, daß die alte Not der Metaphysik sich durch die Kantische Tat in eine so eindeutige Problemfrage fassen läßt.

Eine Ursache, die als eine unbedingte aus sich selber eine Handlung beginnt, ist frei. Wir verstehen unter der Freiheit dies Anheben einer Handlung aus einem ersten Ursprung, der über sich hinaus auf keine Bedingung hinweist. Die Frage nach einer unbedingten Ursächlichkeit ist also die Frage der Freiheit. Das Wesen, das, in sich selber als seinem eigenen Grunde ruhend, alle Wesen trägt, das in sich notwendige unbedingte Wesen, das aller bedingten Wesen Grund, ist Gott. Gibt es eine Idee von Gott? läßt sich die Gottesidee im Erkennen gegenständlich erfüllen? dringt unser Erkennen bis zum unbedingten Wesen Gottes vor? Man braucht die Frage nur auszusprechen, um das Leben von Jahrtausenden darin zu fühlen, die vom Gottessuchen voll waren. Man braucht die Fragen der Freiheit und Gottes nur herauszuarbeiten, um etwas zu verstehen von der hohen und beinah heiligen Würde, die um die Metaphysik gebreitet liegt, da sie das Anliegen der Erkenntnis in diesen höchsten Fragen der Wissenschaft verwaltet. Also: ist die Welt im Raum endlich oder unendlich?

hat sie in der Zeit einen Anfang oder ist sie ewig? Gibt es in ihr nur die Ursächlichkeit der Naturnotwendigkeit oder gibt es auch eine Ursächlichkeit der Freiheit? gibt es nur die immer bedingten Wesen der Natur oder gibt es einen Gott als das unbedingte Wesen? Seltsam, wie in solcher Schärfe allemal die Gegensätze einander gegenübertreten, um die das Erkennen zur Entscheidung gedrängt wird. Die Entscheidung muß gefunden werden, oder es bleibt nur entweder Gedankenlosigkeit oder unausgleichbarer Zwiespalt über.

Indem wir aber zu ihr rüsten, darf eins nicht vergessen werden. Wir müssen über den Sinn im Klaren sein, in dem die Frage gestellt und die Antwort gesucht wird. Es handelt sich lediglich und allein um die Wirklichkeitserkenntnis, allein um das Begreifen dessen, was ist. Bei der Frage der Freiheit also dürfen Erwägungen aus dem Gebiet des sittlichen Lebens keinerlei Einfluß ausüben wollen. Die Gottesfrage wird nicht gestellt im Sinne des religiösen Gemüts, dem Gott die innerste Gewißheit seines persönlichen Lebens ist. Sondern es handelt sich einzig und allein um die Denkbarkeit. Ist eine Ursächlichkeit denkbar, die nicht eine solche der Naturnotwendigkeit, sondern eine solche der Freiheit ist? Ist ein Wesen denkbar, das nicht wie alle Naturwesen bedingt und zufällig, sondern unbedingt und notwendig ist? Das Reich der Denkbarkeiten soll endgültig und an der entscheidenden Stelle in seiner Weite oder nach seinen Grenzen bestimmt werden. Freilich zeigt uns nicht nur der Faust des ersten Faustmonologs, wie wir hier unter der Schicksalsfrage des erkennenden Geistes stehen. Jeder rechte Denker wird an dieser Stelle vor die Entscheidung seiner letzten und peinvollen Möglichkeiten gestellt. Gibt es im Denken und durch Denken ein Durchbrechen der peinlichen Bedingtheit, die unser menschliches Erbteil ist? gibt es einen Durchbruch ins Unbedingte des Erkennens? Wir wissen schon, was das heißt. Gibt es ein Denken, das nicht Erscheinungen kümmerlich buchstabiert, sondern das in seinen

Begriffen das Ganze der Welt in seiner Unbedingtheit schauend hervorbringt? Bleiben wir Menschen im Sinne des durchgängig bedingten Wesens, das am Faden der Erfahrung durch den Irrgarten der unübersehlichen Wirklichkeiten tappt? oder sollen wir werden wie Gott und, wennschon nicht wissen, was Gut und Böse ist — denn das steht hier noch nicht in Frage —, doch wissen, was die Welt im Innersten zusammenhält, was sie ist in ihren letzten Gründen, die aller bedingten Gründe unbedingter Grund sind? So bleibt die Forschung in ihrem Geiste, der der Geist der Kritik ist. Sie wächst durch diese Untersuchungen in diesem Geiste der Kritik zu ihrer vollen Reife aus. Die Unendlichkeit der Welt in Raum und Zeit, die Freiheit, Gott werden nicht als Dogmen behauptet oder geleugnet. Es wird nach den Denkgründen geforscht, auf denen jene Gedanken ruhen und danach ihre Möglichkeit in der Wissenschaft festgestellt. In diesen Erörterungen vollendet sich das Bewußtsein der Wirklichkeitswissenschaft um sich selber. Die Wissenschaft erkennt die Welt, indem sie sich selbst erkennt. Denn so begreift sie, was die Gedanken bedeuten, in denen sie die Welt denkt. Indem sie auszieht, das Ganze und Letzte der Welt zu finden, führt sie den Geist zur Tiefe und Fülle seines Selbstbewußtseins. Sie lehrt ihn, was er fragen kann, und in welchem Sinn er auf seine Fragen Antworten findet. Die größte Untersuchung theoretischer Wissenschaft, die in der Geschichte des Geistes unternommen worden, kommt zu ihrem Ende, indem sie, die zuvor die Möglichkeit der Erfahrungswissenschaft begründet hatte, nunmehr die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Metaphysik in jenem Sinne festsetzt, in dem sie die Erfahrungswissenschaft im Wissen um die Einheit und Ganzheit des Erfahrbaren vollenden will.

Es tritt bei diesen Betrachtungen ein sehr merkwürdiger Befund hervor, der Kants Nachdenken auf das tiefste und nachhaltigste beschäftigt hat, — nämlich daß für jeden der beiden einander entgegengesetzten Sätze bei den metaphysischen Welt-

fragen gleich starke Beweisgründe sich anführen lassen. Wir stehen mit diesem Befund bei einer der Wurzeln des Kantischen Gedankenwerks. Er nennt ihn die Antinomie der Vernunft. Die Entdeckung der transzendentalen Ästhetik und die Antinomie der Vernunft dürften die beiden Ausgangspunkte für Kants Neugestaltung der theoretischen Philosophie gewesen sein. Um aber diese Wichtigkeit der Antinomie für Kant ganz zu begreifen, muß scharf ins Auge gefaßt werden, daß es die Antinomie der reinen Vernunft ist, die hier hervortritt. Jene Gegensätzlichkeit, die uns in einem unentwirrbaren Gestrüpp zu verstricken droht, ergibt sich nur, solange wir aus reiner Vernunft oder aus bloßen Begriffen eine Entscheidung in den metaphysischen Weltfragen versuchen. Darin aber besteht die dogmatische Methode der alten Metaphysik, daß sie aus reiner Vernunft oder aus bloßen Begriffen Erkenntnis von gegenständlicher Bedeutung zu gewinnen sucht. Sie möchte analytische Urteile für synthetische und sogar für synthetische Urteile a priori ausgeben. Es ist also die dogmatische Methode, die sich hier in diesem Gestrüpp verfängt. Das bringt uns zur Besinnung über die dogmatische Methode selber. Das treibt uns zur kritischen Selbstbesinnung der Vernunft. So entspringt in diesen Erwägungen ganz eigentlich der kritische Idealismus. Er ist die entscheidende Stelle, an der der neue Wissenschaftsbegriff sich von jenem alten loslöst, der in der Metaphysik gipfelte. An der Oberfläche werden nur alte Ratlosigkeiten der Metaphysik erledigt. Innerlich aber wird der Geist neuer und wahrhafter Wissenschaftlichkeit für die Wirklichkeitserkenntnis geschaffen. An die Stelle des gottgleichen Schauens tritt die besonnene Selbstbescheidung. Eben diese macht auch den Weg zur wissenschaftlichen Antwort in ungeahnten Richtungen frei. Wir lernen abermals, was wir fragen können, und mit der recht gestellten Frage öffnet sich der Weg zu ihrer Lösung. Der so lang in Zwiespältigkeiten sich aufreibende Geist der Erkenntnis wird mit sich selbst versöhnt. Nicht die Einheit und

Ganzheit des Alls wird ergriffen, aber die Einheit der Vernunft wird gefunden, indem die Tiefen der Vernunft jetzt erst sich auftun. Der Mensch, der auszog, das All zu ergreifen, findet sich selber. Die Untersuchung aber, in der dies Große geleistet wird, gestaltet sich zu dem vollendetsten Kunstwerk der Gedankenführung, das in den grundlegenden Schriften Kants, ja vielleicht in denen der Philosophie überhaupt gefunden wird. Es ist eine Lust, hier der Führung des Meisters zu folgen, wie er uns durch eine wahre hohe Schule der Gründlichkeit und der Umsicht leitet und durch eine Fülle der feinsten Einzelzüge ein Gesamtbild herstellt, das, so sorgsam erarbeitet, doch schließlich dem erkennenden Geiste eine wahre offenbarende Erleuchtung bedeutet. Ein Schulmeister an Pünktlichkeit und Sorgfalt enthüllt sich überraschend als ein wahrer Schöpfer und Genius. So legt er zunächst die überraschende und peinigende Gegensätzlichkeit bei den Beweisgängen der reinen Vernunft, die das Weltganze durchdringen will, auf das klarste in einander gegenübergestellten Tafeln vor. Dann setzt er das Interesse der Vernunft bei diesem Widerstreite auseinander. Das Interesse greift über das bloß wissenschaftliche Gebiet hinaus in die Fragen der Weltanschauung. Es ist ein richtiges Interesse der Weltweisheit. Nachdem er die Unabweisbarkeit einer Lösung uns eindringlich gemacht, verfolgt er in skeptischer Methode, d. h. in einer bloßen kritischen Betrachtung der Fragestellung, ob nicht in den metaphysischen Weltfragen als solchen die Vernunft vor unmögliche Aufgaben gestellt wird. Dann weist er auf den transzendentalen Idealismus als den Standpunkt, von dem aus die Lösung möglich wird. Hierauf entscheidet er kritisch den Streit der Vernunft mit sich selber. Es ist eine neue Verfahrungsweise der Vernunft, die sie aus den dogmatischen Irrungen herausführt. Im Lichte dieser neuen Verfahrungsweise werden nun endlich die kosmologischen Ideen vom Weltall alle aufgelöst. Die Vernunft erhält ihren Frieden.

Zunächst will unser Satz die Welt als endlich in Raum und Zeit erweisen, während der Gegensatz sie als unendlich lehrt. Sie hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raum, sagt jener. Denn so stellt der Begriff einer in Raum und Zeit unendlichen Welt sich dar: sie müßte das vollendete Ganze einer Ewigkeit und einer Unendlichkeit sein, was ein Widerspruch in sich selber ist. Aber der Gegensatz entgegnet, daß vielmehr der Begriff einer endlichen Welt in sich widersprechend ist. Denn sie würde vor ihrem Entstehn eine leere Zeit und neben sich einen leeren Raum voraussetzen. Aber in jener fehlt es an jeder besonderen Bedingung für ein Sein und Entstehn, dieser wäre im Verhältnis zum absoluten Ganzen der Welt ein Nichts. Der Satz erklärt, daß jede zusammengesetzte Substanz in der Welt aus einfachen Teilen bestehe. Es existiert nichts als das Einfache und was aus ihm zusammengesetzt ist. Der Gegensatz behauptet das Gegenteil. Es existiert nichts Einfaches in der Welt. Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen. Denn es ist in sich widersprechend, meint der Satz, sich ein Zusammengesetztes zu denken, bei dem nichts überbliebe, wenn man sich die Zusammensetzung als völlig aufgehoben vorstellt. Also muß das Einfache bleiben. Aber gerade das ist ein Widerspruch in sich selbst, erwidert der Gegensatz. Denn so viel gegenständliche Teile, so viel Raumteile. Der Raum aber besteht nicht aus einfachen Teilen. Man müßte demnach das Einfache, da es räumlich sein muß, als zusammengesetzt denken. Ein schlechthin einfacher Gegenstand kann in keiner Erfahrung gegeben werden. Der dritte Satz behauptet neben der Ursächlichkeit der Natur noch eine solche der Freiheit, während der Gegensatz die erstere für die allein mögliche erklärt. Denn, meint der Satz, da jede Naturursache wieder Wirkung einer Ursache ist, so bedeutet die unbeschränkt genommene Ursächlichkeit der Natur, daß wir nichts in der Natur aus ersten Gründen verstehen, für nichts eine a priori hinreichend bestimmte Ursache angeben können, was

das Kausalitätsgesetz doch gerade behauptet. Dies ist also ganz offenbar ein Widerspruch in sich selber. Aber der Einwand des Gegensatzes scheint hier eine große Wucht zu besitzen, daß nämlich eine aus sich selbst die Handlung anhebende Ursache, eine Ursächlichkeit der Freiheit die Einheit der Erfahrung aufheben würde, Gesetzlosigkeit an die Stelle der Gesetzmäßigkeit brächte, demnach aber auch in keine Erfahrung eingehen könnte und also im Gedanken der Erkenntnis eine Unmöglichkeit, ein Widerspruch in sich selber sei. Endlich lehrt der vierte Satz, daß zur Welt als ihr Teil oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen gehöre. Denn die Erscheinungen in der Welt als durchgängig bedingte setzen eine vollständige Reihe der Bedingungen voraus. Sie wäre aber nicht vollständig ohne einen Ursprung im Unbedingten. Der Gegensatz leugnet dies. Denn ein unbedingter Anfang widerspricht dem Satz der Kausalität. Nehmen wir die Welt selbst als das Unbedingte, so würde sie in allen Teilen bedingt und im Ganzen unbedingt sein, was sich widerspricht. Setzen wir den unbedingten Anfang außerhalb der Welt, so müßte er doch in der Zeit zu handeln anfangen, wäre also zugleich in der Zeit und außer der Zeit. All das sind widerspruchsvolle Begriffe. Satz und Gegensatz stehen einander wie Dogmatismus und Empirismus gegenüber. Für den letzteren spricht die in sich selber und mit dem Geist der Wissenschaft einhellige Denkweise. Er hält in allen Fragen auf den Zusammenhang mit den Gegebenheiten und Notwendigkeiten der Erfahrung. Der Dogmatismus empfiehlt sich dem praktischen Interesse in ethischer und religiöser Hinsicht mit seinen Gedanken von Weltanfang, Einfachheit und Unzerstörlichkeit der Seele und Gott und bietet auch dem spekulativen Bedürfnis der Vernunft eine Möglichkeit auf Abschluß und systematische Zusammenfassung der Erkenntnis. — —

Um nun aus diesem Gewirr der widerstreitenden Behauptungen einen Ausgang zu finden, werden wir die Grundlage

und letzte Voraussetzung betrachten müssen, auf der sie ruhen. Die Voraussetzung ist offenbar diese, daß die Welt als ein Ganzes uns irgendwie gegeben sei. Wir betrachten uns bei jenen Fragen nicht als Wesen, die eingeschränkt sind auf die Erscheinungen, wie wir sie in den Bedingungen der Erfahrung fassen. Wir meinen vielmehr, die Welt in ihrer Ganzheit als ein Ding an sich, ein Unbedingtes, das den Grund aller Bedingtheiten der Erfahrung bietet und darstellt, zu ergreifen. Es ist die Idee des Weltganzen, die als ein reiner Begriff in jenen Gedankengängen des Satzes und Gegensatzes auseinandergesetzt wird. Eine unbedingte Idee will sich in bloßen Begriffen als gegenständliche Erkenntnis ablesen lassen. Wir denken, mit dem Bedingten sei auch die Ganzheit seiner Bedingungen notwendig gegeben. Wir wollen es denn also in der unbedingten Ganzheit seiner Bedingungen ergreifen. Aber das menschliche Erkennen hat die Welt allein in der Erfahrung. Es hat das Ganze der Welt nicht als eine Gegebenheit, sondern nur als eine Aufgabe. Ihm ist dies Ganze nicht gegeben, sondern aufgegeben. Die Aufgabe lautet: die Erfahrung in allen Richtungen des Raumes und der Zeit sowie in der Erforschung der Zusammensetzung der Dinge fortzusetzen ins unbestimmbar Weite, ins Unendliche nicht im Sinne des infinitum, sondern des indefinitum, keine empirische Grenze als absolute anzuerkennen, sondern über jede empirische Grenze hinaus fortzustreben in der Annäherung an das Unbedingte. Die Idee also ist kein Begriff. Sie ist nicht ein Gedanke, der ein Gegebenes der Erscheinung in gegenständlicher Einheit feststellt. Sie ist der Gedanke einer Aufgabe. Die Welt ist nicht ein Begriff, sondern eine Idee. Die Aufgabe bedeutet eine Auffassungsweise der Betrachtung, eine regulative Maxime, die uns gebietet, im empirischen Fortgang der Erfahrung keinen Stillstand und keine Grenze zu kennen, sondern — genau im Sinne des Goethischen Spruchs — ins Unendliche zu schreiten, indem wir im Endlichen nach allen Seiten gehen. Es ergibt

sich die grundlegende Unterscheidung zwischen den Kategorien und den Ideen. Die Kategorien bilden die Erfahrung, stellen sie her, machen sie aus. Sie sind die konstitutiven Grundsätze der Erfahrung. Sie besitzen für sie Notwendigkeit, denn nur in ihrer Gestalt gibt es Erfahrung und ihren Gegenstand. Die Einheit der Natur als der Gegenstand der Erfahrung baut sich auf in den Kategorien. Die Ideen sind die regulativen Maximen der Erfahrung. Sie behaupten für sie keine gegenständliche Notwendigkeit, sondern bedeuten nur Zielpunkte der empirischen Forscherarbeit und Aufgaben: die Aufgabe der unermüdlichen Fortsetzung der Erfahrung in der Richtung auf das Unbedingte. Die Natur soll immer vollständiger und immer feiner in ihren Bedingtheiten begriffen sein, in immer größeren Einheiten und Ganzheiten des Gedankens, von denen doch keiner je die Ganzheit des Unbedingten erreicht.

Bei den beiden ersten Antinomien, den Antinomien der Unendlichkeit, die wir mathematische nennen könnten, sind die beiden einander entgegenstehenden Behauptungen, sind Satz und Gegensatz beide abzuweisen, da sie auf der irrigen Annahme ruhn, es sei das Ganze der Welt als ein Ding an sich gegeben. Sie bleiben bei den Gegenständlichkeiten der Erfahrung stehen. Aber sie wollen die Arbeit der Erfahrung als vollendet denken. Doch kein Fortschritt der Erfahrung erreicht diese letzten Grenzen. Wir dürfen daher weder behaupten: die Welt ist endlich im Raum und Zeit, noch: sie ist unendlich, — weder: sie besteht aus einfachen Teilen, noch: sie besteht nicht aus ihnen. Wir sollen nur der Aufgabe bewußt sein, welche ist, die Welt im Ganzen ihrer Ausdehnung und Zusammensetzung in einem ins Unendliche gehenden Streben immer vollständiger und feiner zu fassen, ohne doch das Unbedingte, Letzte, Ganze zu erreichen. Die Einsicht lehrt uns eine wahrhaft sokratische Selbstbescheidung. Wir wissen, daß wir nicht wissen. Der Wissenschaftsbegriff selber erreicht hier seine wahre

philosophische Bewußtheit. Gewiß muß jene Welt der Ideen, die Welt der Wahrheit, gedacht werden als ein sinnvolles Gefüge, das ein unbedingtes Sein für sich selber darstellt und die Wahrheit bedeuten würde, auch wenn nie ein Mensch sie erkennte. Wir wissen es seit Platon, der sie in diesem Sinne als die Welt der Ideen lehrte. Aber wir stehen ihr doch nun einmal als Menschen gegenüber. Uns bleibt nichts anderes übrig und erwächst die Pflicht, den Sinn genau zu bestimmen, den sie als solche Idee für das menschliche Erkennen gewinnt. Sie bedeutet ihm und kann ihm nie etwas anderes bedeuten als das Ganze der Erfahrung. Dies Ganze stellt sich für uns immer als Aufgabe dar, die Aufgabe eines Abschlusses der Wissenschaft im Ganzen der Erkenntnis. Dies bleibt immer ein Ziel unendlicher Annäherung, das uns zuruft, im Erfahrungserkennen nie stille zu stehen und keine empirische Grenze für eine absolute zu halten. Die Erfahrungserkenntnis als immer bedingte endet nie im unbedingten Wissen des Unbedingten. Es ist kein Dogmatismus, wenn wir das sagen. Denn alle Erfahrung steht unter den Bedingtheiten der menschlichen Anschauung und der menschlichen Begriffe. Es ist ebensowenig Mutlosigkeit oder Skepsis. Unser ist die Unendlichkeit des Fortschritts, aber nicht die Vollendung.

Der neue Begriff der Idee, wie er sich in dieser Kantischen Erörterung herausbildet, wälzt eine schwere Last vom menschlichen Geiste. Wir stehen wieder einmal an einem der Punkte, an denen es ist, als übersähe man mit einemmal die ganze Weltgeschichte des Erkennens. Mit der Ideenlehre Platons beginnt die abendländische Philosophie ihren großen weltgeschichtlichen Lauf als Idealismus. Sie erfaßt die Welt in ihrem Wesen als einen Inbegriff von unvergänglichen Gedanken. Die Welt in ihrem letzten Geheimnis hat sich dem Geiste aufgetan und siehe! sie sind dasselbe. Die Welt ist Geist. Das ist der Urgedanke des Idealismus. Aber wie er dem Erkennen

eine Beglückung bedeutet und die Möglichkeit der Vollendung verspricht, so ist er auch in sich selbst ein Wunder und ein Gegenstand des beständigen Erstaunens. Alle Wissenschaft ruht auf der Voraussetzung, daß die Dinge irgendwie Gedanken bedeuten. Denn was hülfe sonst alles Bemühen der Forschung, sie als Gedanken zu erfassen. Alle Philosophie strebt zu jenen letzten Gedanken, die das Ganze des Geistes wie das Ganze der Welt tragen. Sie möchte als Metaphysik die Welt in ihrer Fülle noch einmal erstehen lassen in jener Schöpfertat des Gedankens, als die wir uns die göttliche denken mögen, in welcher sie Einheit ist und aus der Einheit in aller ihrer Mannigfaltigkeit hervorgeht. Aber nur allzusehr hat es die Metaphysik erfahren, wie der Geist im Streben zu diesem Unbedingten der Erkenntnis sich selbst zerreibt und der Hoffnungslosigkeit entgegentreibt. Der Gedanke der platonischen Idee als das größte Gesicht in der Geschichte der Erkenntnis hat ebensosehr der Wissenschaft Sinn, Bahn und Ziel gewiesen, wie er sie in ihre letzte Gefahr verleitete, sobald er ihr die unbedingte Erkenntnis der Gottesgedanken als erreichbar vorstellte. Denn die Ideen sind als solche letzte unbedingte Gestalten des Geistes gemeint, als welche das schaffende Gesetz der Dinge sind. Erst Kant hat die unverlierbare Wahrheit des Idealismus abgeleitet und erwiesen. Er hat den Beweis dafür angetreten, daß und warum die Natur die Gestalt des Begriffs trägt, weil sie nämlich nur in der Gestalt des Begriffs als die Einheit des gegenständlichen Daseins möglich wird. Aber er erwies den Idealismus, indem er die Spannung, die bis dahin Erfahrungswissenschaft und Metaphysik wie eine unübersteigliche Kluft trennte, siegreich überwand. Sein Idealismus ist Idealismus der Erfahrung. Erfahrung bedeutet nicht ein einfaches Hinnehmen, sondern Gestalten im Geiste und durch den Geist. Erfahrung bedeutet die im Einheitsgedanken des Verstandes als Gegenstand erfaßten Gegebenheiten der Anschauung. Er ruft die Wissenschaft des

Wirklichen von allen reinen Gedankenspielen in bloßen Begriffen zurück. Er zwingt alle Wissenschaft vom Wirklichen, Erfahrungswissenschaft zu werden. Er gewinnt hiermit die völlige Einheit zwischen der Philosophie und dem Geist der modernen Wissenschaftlichkeit. Aber die Erfahrungswissenschaft lernt durch ihn sich selbst verstehen und kommt zu philosophischem Bewußtsein. Sie begreift sich in ihren philosophischen Voraussetzungen, den Kategorien. Sie versteht sich in den Gedanken, die ihre Notwendigkeiten sind, und darüber hinaus in ihren letzten Aufgaben. In der Besinnung auf diese Aufgaben kommen ihr die Ideen wieder, die sie in der Abkehr von der Metaphysik zu verlieren schien. Kants Erfahrungswissenschaft wird ideenvolle, besser noch von Ideen bewegte und zu Ideen bewegte Erkenntnis. Die Ideen hören auf, Gegebenheiten zu sein, wie sie es der platonischen Schau waren. Sie werden Aufgaben. Aber als Aufgaben werden sie für die Erfahrung und Erkenntnis eine bewegende, ja die Leben gebende Kraft, da sie als Gegebenheiten so oft die Erkenntnis verdarben. Der erkennende Geist vermißt sich nicht länger, Gott gleich zu sein. Er wird entschlossen zum Menschen. Aber in der Selbstbeschränkung auf die menschlichen Möglichkeiten nimmt er das Göttliche als ein Ziel der unendlichen Annäherung in seinen Erkenntniswillen auf. So vertieft sich der Begriff der Erfahrung und mit ihm der Begriff der Natur, wie denn Erfahrung, Verstand und Natur bei Kant denselben Begriff in verschiedenen Beziehungen bedeuten.

Die Erfahrung wird unendlich und die Natur wird ein Unendliches. Die Erfahrung wird zum Fortgang ins Unendliche der immer vollständigeren und immer feineren Erfassung der Natur. Die Natur besitzt ihre Unendlichkeit in jenem unbedingten Ganzen, sowohl ihrer Ganzheit wie jedes ihrer Teile, das bei immer weiterer Ausbreitung über die Weite der Räume und Zeiten und bei immer feinerer Zerlegung in die Bestandteile als immer wieder neue Frage aus jeder Antwort auftaucht,

so daß jede Antwort nur den Hinweis auf immer neue Fragen bedeutet. Die Natur als der Gegenstand der Erkenntnis ist dem Gedanken nicht eine Gegebenheit, sondern eine Aufgabe. Der Gedanke empfängt nicht die Natur als ein Gegebenes der Anschauung, sondern er erschafft sie als ein Ziel im Unendlichen. Alle diese Begriffe freilich wollen in der feinsten Genauigkeit verstanden sein. Es ist nicht so, als wäre die Natur nur im Gedanken und nur durch den Gedanken und hätte unabhängig vom Gedanken kein Dasein. Natur ist vielmehr das Dasein an sich, das — umgekehrt — denselben Sinn hat und bedeutet unabhängig von allem Erkennen, auch wenn kein Verstand sie ergriffe. Aber im Erkennen erweist sich die anschauliche Gegebenheit der Natur als ein Unendliches der Aufgaben, sofern ihre Ganzheit das Ziel unseres Erkennens ist. Im Erkennen sind es die Begriffe, die in der Annäherung an das Ganze die Natur fortzeugend hervorbringen. Es ist die sokratische Frage, die für das Ganze der Erkenntnis sich stellt. Kant bedeutet als der Sokrates der Neuzeit die sokratische Frage für den Gesamtbereich des Erkennens. Die Natur als Einheit des gegenständlichen Daseins ist die Voraussetzung jener ersten Gegebenheit, auf die sich alles Erkennen bezieht. Mit dieser Voraussetzung treten wir an sie heran. Der neue Sokrates zeigt uns, wie wenig diese Voraussetzung in sich selbstverständlich ist, welche Problematik sie umschließt. Er erweist uns die vermeintliche Gegebenheit als eine unendliche Aufgabe. Den Begriff der Natur, den wir in jener Voraussetzung zu haben meinten, müssen wir vielmehr hervorbringen. Das Gegebene selbst ist Aufgabe für das Erkennen. Das Dasein an sich ist für das Erkennen ein Ziel im Unendlichen. Die Natur ist der Gegenstand der Erkenntnis nicht für die Hinnahme der Anschauung, sondern für den schaffenden Gedanken. Alle Stuben der Forscher, alle Hörsäle und Laboratorien sind die Werkstatt dieser Schaffensarbeit. Das ist der Sinn des transzendentalen Idealismus, wie Kant ihn versteht, und wie er in seiner Ideen-

lehre erst seinen Kerngedanken ganz enthüllt. Er macht die Dinge nicht zu Geist, als gäbe es nur ein Dasein, das geistige, und die Dinge hätten kein Dasein außerhalb der denkenden Geister. Er erkennt vielmehr die dingliche Welt an sich durchaus an. Er will uns in keiner Weise umlernen lassen über die Welt und zu einer unerhört neuen Weltansicht zwingen. Er nimmt sie, wie wir sie alle nehmen, — so nimmt er sie in jener ersten Voraussetzung, von der alles Erkennen ausgeht. Er ist in dieser seiner Ausgangs- und Grundstellung entschlossener Realist. Aber er macht nun freilich die Dinge zu Geist im Erkennen. Er erinnert das Erkennen daran, daß es ja nach seiner innersten Voraussetzung die Dinge als ein Geistiges, nämlich als Vorstellungsinhalte nehmen muß und immer nimmt. Er aber weist den Sinn auf, in dem sie Inhalte des Geistes sind. Er beweist, daß die Dinge Gegenstände nur sein können in der Gestalt der reinen Verstandesbegriffe. Er beweist, daß sie im Ganzen ihres Daseins wiederum nur zu fassen sind als höhere Einheiten des begrifflich Erfaßten, in Ideen. Er erweist sie als Aufgaben der Ideenerkenntnis. Erfahrung arbeitet mit Begriffen und vollendet sich in Ideen. Die Wirklichkeit ist Begriff in ihren Teilen und Idee in ihrer Ganzheit. So bringt er, echt sokratisch, die Erfahrung zum Bewußtsein über ihre Mittel und ihre Ziele. Kants transzendentaler Idealismus ist kritischer Realismus und Empirismus. Für alle wissenschaftliche Arbeit wird hiermit die entscheidende kritische Klarheit für ihre Methode gewonnen. Sie lernt die Unterscheidung zwischen den Gedanken, die in ihr notwendige Geltung besitzen, und denen, die, unentbehrlich wie jene, doch nur Ansätze und Annahmen bedeuten, die das Notwendige in höheren Einheiten zusammenfassen. Notwendig in aller Erfahrungserkenntnis gelten die Kategorien. Denn sie sind die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Nur in ihrer Gestalt gibt es die Einheit der Natur, die die Voraussetzung aller Erfahrungswissenschaft ist. Diese Kategorien haben daher

als gegenstandsbildend für alle Erfahrung eine Bedeutung, die wir konstitutiv nennen mögen. Wir unterscheiden von den konstitutiven Grundsätzen die regulativen Maximen der Erfahrung, von den Kategorien die Ideen. Sie bezeichnen die letzten Aufgaben, die Vollständigkeit und Einheit der Erfahrung. Sie drücken sich in den Annahmen und Gedanken aus, die die Mannigfaltigkeit der Erfahrungsbegriffe unter höheren Einheiten zusammenfassen, und bewegen sich in der Richtung auf das letzte Unbedingte der Erkenntnis. Die Ideen bedeuten die Bewegungsziele für die Kategorien. Sie greifen nach der letzten Einheit der Natur, die als Einheit all ihrer Mannigfaltigkeiten nicht Kategorie, sondern Idee ist.

Alle Sünde der dogmatischen Metaphysik besteht darin, daß sie aus den regulativen Ideen konstitutive Begriffe macht. Sie nimmt methodische Maximen als Wesenheiten, die die Wirklichkeit bilden. Sie hypostasiert die Ideen. Der Einwurf des Aristoteles gegen Platon deckte den Urfehler aller falschen Metaphysik auf, nur daß Aristoteles, kaum daß er ihn mit halbem Recht beim Platon aufgestochen, ihm selber weit verhängnisvoller und ganz verfiel. Dogmatismus und Kritizismus scheiden Irrtum und Wahrheit in der Wirklichkeitserkenntnis. Kants Ideenlehre bedeutet eine wahrhaft erlösende Tat. Er bedeutet die Loslösung der Wissenschaft von aller falschen Metaphysik. Er stellt alle Wirklichkeitswissenschaft rückhaltlos auf den Boden der Erfahrung. Auf diesem Boden deutet sie die Erscheinungen im Sinn der Gesetze und ihrer Notwendigkeit. Sie sucht die Gesetzlichkeiten der Erscheinungen zusammenzufassen in der Einheit der Ideen. Diese Ideen bleiben immer nur regulative Maximen, Annahmen, Hypothesen, deren Wert in der Vereinheitlichung der Begriffserkenntnis sich erweist. Sie zielen auf die letzte Einheit des Unbedingten, aus dem alle Bedingtheiten fließen. Dies Unbedingte aber bleibt immer nur das Ziel unendlicher Annäherung. Kein menschliches Erkennen berührt es. Denn das menschliche Erkennen bleibt immer

ein begriffliches und erhebt sich nicht zu jener Gottesschau, in der Geist und Welt eins sind und die Bedingtheiten der Anschauung und der Begriffe schwinden. Der Dogmatismus hat sich immer wieder vermessen, Gott zu sein. Er bedeutet in seinem Vorhaben die Vermessenheit des Luzifer, sein zu wollen wie Gott. Der Kritizismus ist der Mensch in seiner Selbstbescheidung, aber der Mensch, wie er sich selbst versteht. Er bleibt das eingeschränkte und bedingte Wesen, aber in seiner Einschränkung öffnen sich ihm die Richtlinien in das Unendliche. Der Kritizismus ist der Geist der modernen Wissenschaftlichkeit, die sich ihrer Einschränkung bewußt bleibt, aber um ihre Möglichkeiten so sicher weiß wie um ihre Grenzen.

Die Unterscheidung der Forscher in Begriffsköpfe und Ideenköpfe erhält hier erst ihre volle Klarheit. Die Begriffsköpfe halten sich an das Notwendige ihres Gebiets, sein Konstitutives, seine Kategorien. Die Ideenköpfe ergreifen und stellen die Regulativen, die den Notwendigkeiten die höhere Einheit geben. Für die Sauberkeit des Haushalts in jeder Wissenschaft bleibt entscheidend, daß sie volle Klarheit gewinne über ihre Kategorien, ihre Notwendigkeiten, und von ihnen die Arbeitshypothesen der regulativen Ideen unterscheide. Die Verwirrung tritt allemal ein, wenn die Regulativen, die Ideen sich für konstitutive Begriffe, für Wesensnotwendigkeiten geben wollen. Aber die Verengung und Erstarrung droht, wo der Begriffskopf das Konstitutive allein gelten läßt und die Idee ablehnt. Die Ideen, die die Begriffsgesetzlichkeiten zur Einheit des beherrschenden Gedankens bringen, fassen die getrennten Gebiete zusammen und stiften neue Reiche der Erkenntnis. Sie beleben die Forschung durch neue Aufgaben und Ziele. Sie vertiefen das Bedingte durch die Richtung zum Unbedingten. Sie beseelen das Zerstreute, indem sie es als Einheit gestalten. Werk und Aufgabe des Ideenkopfes ist es, die Gedanken zu fassen, die der Erfahrungserkenntnis die Richtung zur Vollständigkeit und Einheit geben. Ihnen ist ein lebendiges Eins des Gedankens, was

den Begriffsköpfen auseinanderfällt. Die Wissenschaft braucht beides. Sie braucht die Genauigkeit der begrifflichen Feststellung und braucht die belebende Einheit des Gedankens. Die Weltlehre wird bei Kant Wissenschaftslehre. Der Weltbegriff verwandelt sich in die Weltidee. Indem die Wissenschaft sich in ihren Notwendigkeiten, Möglichkeiten, Zielen und Grenzen erkennt, begreift das Denken die Bedeutung des Weltgedankens im Erkennen und gewinnt damit die sichere Stellung zum Ganzen der Welt, die alle angebliche Erleuchtung durch die Metaphysik ihr nicht zu geben vermochte. Die Ideen waren Gesichte, die wie mit der Einheit des Gottesgedankens das unendliche All umgriffen und erschauten. Sie sind nun Entwürfe, Aufgaben, Richtpunkte, die das Forschen regeln und ihm die Richtung auf die Einheit und Vollständigkeit der Erfahrung geben. Sie sind jetzt erst wahrhaft aus dem Jenseits hinübergenommen und übertragen in die Erfahrung selber und zu ihren Notwendigkeiten in sichere Beziehung gesetzt. Faust ist ein rechter Forscher im Geiste der modernen Wissenschaftlichkeit geworden.

Die Weltideen, die wir damit in ihrem Sinn bestimmt haben, dürften mathematische heißen, da sie die Welt unter dem Gesichtspunkt der Größe betrachten, indem sie die Größe in ihrer Vollendung und Ganzheit im Unendlichen des Großen und Kleinen nehmen. Die Ideen von der unbedingten Ursächlichkeit und von dem unbedingten Wesen Gottes mögen dann dynamische genannt werden, da es sich um den Zusammenhang und die bewegenden Kräfte der Welt handelt. Gibt es in der Welt allein die immer wieder bedingte Ursächlichkeit der Natur, welche dasjenige bildet, was wir die Naturnotwendigkeit nennen? oder gibt es auch eine unbedingte Ursächlichkeit, gibt es ein Entspringen von Handlungen aus einem ersten unbedingten Ursprung? Dies wäre dann eine Ursächlichkeit, die — verneinend gesprochen — unabhängig bliebe von der Notwendigkeit der Naturursachen, und die

sodann — bejahend gesprochen — eine Handlung aus sich selbst als ein erster Ursprung begönne. Wir sehen die Freiheit eines Wesens darin, daß es fähig ist, von sich selbst aus und unabhängig von den Notwendigkeiten der Natur eine Reihe von Handlungen zu beginnen. Die Weltidee der Ursächlichkeit besagt also die Frage, ob es in der Welt nur die Ursächlichkeit der Natur oder ob es in ihr auch Freiheit gibt. Für die Wissenschaft bedeutet es abermals einen hohen Gewinn, daß wir die Frage der Freiheit nach ihrem ganzen Sinn für das Weltverstehen erst einmal erblicken. Es ist eine rein metaphysische Frage. Die Erfahrung kennt nur die durchgängige Notwendigkeit der Natur in den durchweg bedingten Reihen der Erscheinungen. Die Freiheit aber tritt dieser allgemeinen Bedingtheit als das Unbedingte gegenüber, ein Unbedingtes der Ursachen, wie bisher von einem Unbedingten der Seele und des Weltganzen die metaphysische Forschung erging. Ergibt sich also hier und dieses Mal ein metaphysisches Erkennen aus reinen Begriffen? Es ist der Begriff der Freiheit, der in einem solchen Zusammenhang sich in seiner ganzen Tiefe und Schärfe bestimmt. Freiheit bedeutet das Entspringen einer Handlung nicht aus der Reihe der Naturursachen, sondern aus dem Unbedingten eines reinen Gedankens. Wir wollen die Freiheit in dieser Strenge ihres metaphysischen Begriffes die transzendentale Freiheit nennen. Der Name bedeutet, daß es die Freiheit als reine Idee ist, für die sich nun die Frage erhebt, ob es für sie eine gegenständliche Darstellung gibt. So offenbar wird, daß wir hier im innersten Kern jener Fragestellung stehen, die wir als die wesenhaft metaphysische erkannt haben. Gibt es eine Gegenständlichkeit der Idee? Gibt es eine Darstellung des Unbedingten in gegenständlich gültigen Gedanken? Gibt es also in diesem Sinn ein Erkennen aus reinen Begriffen? Es sagt dasselbe, wenn wir fragen: gibt es ein Erkennen des Dinges an sich?

Wir wollen den Sinn der Frage schon hier zum mindesten

noch mit einer weiteren Bestimmung aufhellen. Naturursachen sind alle diejenigen, durch welche wir in den Zusammenhang der Erscheinungen hineingefaßt sind. Wenn wir die Frage der Freiheit auch in ihrer größten Allgemeinheit als eine reine Weltfrage stellen, so ist es doch die menschliche Freiheit, in der die Frage uns eigentlich quält und brennt. Nun also — alle die Kräfte, die uns bewegen, insofern wir zum Reich der lebendigen Naturwesen gehören, sind Naturursachen, — alles, was uns treibt in dem Bemühn aller lebendigen Natur, sich im Leben zu erhalten und zu steigern, alles Verlangen nach Wohlsein, Selbsterhaltung und Fortpflanzung. Alle diese Begriffe aber umschließen für den Menschen unnennbar vieles: das ganze Spiel der Gier und Befriedigung, des Ehrgeizes und Willens zur Geltung, der Eigenliebe und des Eigendünkels, wie es Spinoza in seiner Statik der Affekte ergreifend auseinandersetzt, — jenes wogende Meer der Triebe, Begehrungen und Leidenschaften, die alle im sinnlichen Lebensgefühl wurzeln, all die natürlichen Gefühle sinnlicher Wesen, die Menschheit wie Tierheit bewegen und nur bei den Menschen jene Unermeßlichkeiten von Verschlingungen der Gier, List und Gewalt hervorbringen. Wenn dies alles Natur ist und durchweg die Bedingtheit und Notwendigkeit der Natur an sich trägt, wo soll hier ein Platz, ein Ansatz, eine Möglichkeit der Freiheit sein? Gibt es, müssen wir fragen, einen Ursprung menschlicher Handlungen aus der Ursächlichkeit reiner unbedingter Ideen? Mehr als das! Es muß, wie wir längst wissen, die ganze Zeitreihe gedacht werden als ein nirgends unterbrochener Zusammenhang der Naturnotwendigkeit. Also, weit seltsamer noch, gibt es einen Ursprung der Handlungen im Zeitlosen? Die unbedingten Ideen müßten zeitlose, ewige Ideen sein. Die Zeit ist die Form der Sinnlichkeit. Das Überzeitliche ist das Übersinnliche. Wird das Menschenleben, das in der Zeit durchgängig naturbedingt ist, dennoch aus dem Zeitlosen ewiger Ideen, aus dem Übersinnlichen bewegt? Je

mehr wir die Frage erwägen, um so mehr scheint sie uns mit einem tiefen schweren Rätsel zu umgeben, um so deutlicher tritt auch die Wichtigkeit der Entscheidung hervor. Es geht um den Sinn unseres Daseins, um die Ewigkeitsbedeutung unsers Lebens.

Aber das ist gerade das Verdienst der Kantischen Darlegung, daß er sie von aller Beteiligung des persönlich sittlichen Lebens löst und rein als eine Erkenntnisfrage durchführt. Es handelt sich um nichts als Theorie. Einzig und allein die Denkbarkeit der Freiheit steht zur Erörterung. Einzig zu diesem Zweck haben wir sie in ihrem Sinn herausgearbeitet als die unbedingte Ursächlichkeit der Idee im Unterschied von der durchgängig bedingten Ursächlichkeit der Natur. Umschließt die Natur alle unsere Erkenntnisbegriffe? Gibt es eine Gegenständlichkeit der Ideen, die über die Natur hinausgreift? gibt es ein Erkennen einer Übernatur? Es ist die Stelle, an der die Gedanken so leicht anfangen zu schwärmen. Uns aber gilt es reine Wissenschaftlichkeit. Wir fahren fort in unserer Prüfung der Begriffe. Wir verfolgen unermüdlich unsere Wahrheitsfrage. Gibt es eine Wahrheit, die über das Erfahrbare hinausreicht? Gibt es nur Erfahrungsbegriffe und ihre reinen Gesetzesgestalten in den Kategorien? oder gibt es auch reine Begriffe, auch Ideen von gegenständlichem Erkenntniswert?

Bei den mathematischen Ideen bleiben wir im Kreise des Gleichartigen. Immer nur von den Erscheinungen ist die Rede. Diese sollten in ihrer Ganzheit erfaßt sein, — ein Anspruch, der sich als undurchführbar erwies. Darum waren Satz und Gegensatz beide abzuweisen. Bei den dynamischen Ideen und zunächst bei der dynamischen Idee der Freiheit besteht zum mindesten die Möglichkeit, daß die beiden Arten der Ursächlichkeit untereinander ungleichartig sein könnten. Sie möchten vielleicht verschiedenen Welten angehören. Dann könnten Satz und Gegensatz beide eine Wahrheit enthalten. Wir haben schon längst zwischen den Erscheinungen und dem Ding an

sich unterschieden und mußten es tun. Die Erfahrungserkenntnis, die die Erscheinungen zur Einheit des Naturgedankens bringt, erwies sich als eine durchweg bedingte Erkenntnis. Sie ist bedingt durch die Weise der menschlichen Anschauung. Sie ist bedingt durch die Kategorien, die selber wieder bedingt sind in der Einheit des Naturgedankens. Sie ist bedingte Erkenntnis, als die niemals zur Vollständigkeit und abgeschlossenen Einheit der Erfahrung kommt und ein Fortgang ins nie zu vollendende Unendliche bleibt. Es besteht kein Vernunftgrund, der es notwendig machte, daß die Welt gerade in Raum und Zeit und gerade in diesen Gestalten der Größe, der Beharrlichkeit, Ursächlichkeit und Wechselwirkung sei. Unser ist nicht ein gottgleiches schauendes Erkennen, das die Natur in der Notwendigkeit des Gedankens schaffend setzte. Erfahrungserkenntnis bleibt bedingte. Die Erfahrung ist im Letzten Gegebenheit, die wir, gemessen an der Vernunftnotwendigkeit, eine Zufälligkeit nennen können. Aber wir sind doch fern von dem Wahn, als schüfe unser Geist die Welt, die außer ihm nichts wäre. Sie ist ein Dasein außer ihm, völlig gleichgültig gegen unser Erkennen und seine zufälligen Formen, ein Dasein an sich, ein Unbedingtes. Der Gedanke der durchgängig bedingten Erfahrungswelt trägt in sich als Voraussetzung seiner Möglichkeit selber den Gedanken des Dings an sich, wie es jenseits der Zufälligkeiten menschlichen Anschauens und Denkens ist, ein Sein jenseits der Anschaubarkeit, das demnach, wenn überhaupt, nur faßbar wäre in reinen Begriffen, ein Sein reiner Begriffe, wie unsere Natur ein Sein der Anschauung ist. Es könnte nicht sinnlich, sondern nur gedanklich erfaßt werden. Wenn wir es auch nur durch Verneinungen bestimmen können, ergibt es sich in unserm Zusammenhange doch als eine Notwendigkeit, als jenes problematische x des Daseins in sich, das aller Zufälligkeit des Erfahrenen als letzte Notwendigkeit zugrunde liegt. So lange Erkennen seinem Wesensbegriff nach Erfassen einer von

unserm Geiste unabhängigen und dem Geiste gegebenen Welt ist, so lange bedeutet es die Bezogenheit auf diese letzte Notwendigkeit als den Grund der Zufälligkeiten, wenn auch ihre Erkennbarkeit problematisch bleibt und eben das Problem der Metaphysik ist. Der Welt der Sinne steht so die Welt des reinen Gedankens gegenüber. So unterscheidet die Metaphysik seit Parmenides die sinnliche und die gedankliche Welt, den mundus sensibilis und den mundus intelligibilis. Kant hat auch hier den alten Ahnungen der Erkennenden die tiefste Ableitung und Begründung gegeben. Das Intelligible als der Grund des Sensibeln bildet das Kernproblem der Metaphysik. Wir lernen durch Kant, warum das so ist. In diesem Gedanken aber eröffnet sich eine Möglichkeit zur Denkbarkeit der Freiheit. Denn denkbar wäre es doch, daß Handlungen in der Natur einen doppelten Charakter trügen. Sie könnten ihrem empirischen Charakter nach in der durchgängigen Bedingtheit der Natur stehen und möchten dennoch nach ihrem intelligibeln Charakter ihren Ursprung in der reinen unbedingten Idee haben. Sie könnten also in aller Naturnotwendigkeit dennoch in ihrem Ursprung frei sein. Das Intelligible müßte dann auch in dieser Hinsicht als der Grund des Empirischen gedacht werden. Der empirische Charakter wäre die Erscheinung des intelligibeln in den Bedingtheiten der Zeit. Der intelligible Charakter als ein Unbedingtes, Zeitloses, Ewiges stellte sich im empirischen unter den Bedingungen der Zeit dar. So brauchen Naturnotwendigkeit und Freiheit keinen ausschließenden Gegensatz zu bilden.

Wenn also bei den Antinomien des Unendlichen Satz und Gegensatz beide falsch waren und auf einer irrigen Voraussetzung ruhend beide abgelehnt werden mußten, so wäre es denkbar, daß bei der Antinomie der Ursächlichkeit Satz und Gegensatz beide wahr sind und beide gelten, da sie von demselben Gegenstand in verschiedenen Beziehungen und unter verschiedenen Gesichtspunkten reden. Freilich darf dabei nicht

vergessen werden, daß die Ursächlichkeit der Freiheit sich in keinem Fall der Erfahrung anschaulich aufweisen läßt. Sie läßt sich nicht in der Erfahrung vergegenständlichen. In der Erfahrung steht alles in den durchgehenden Bedingtheitsreihen der Naturnotwendigkeit. Dies ist ein unbedingt geltender Grundsatz aller Erfahrungserkenntnis. Wenn wir ihn aufgeben, geben wir die Möglichkeit der Erfahrung auf. Wir vernichten den Gedanken der Zeit als einer objektiven Folge. Wenn wir also im Wirklichkeitserkennen nur dort von Begreifen sprechen wollen, wo wir einen Begriff in gegenständlicher Anschaulichkeit aufweisen und darstellen, so begreifen wir die Freiheit nicht. Es gibt von ihr kein theoretisches Erkennen in dem Sinne, wie wir die Gegenstände der Natur erkennen. Wir stehen an einer Grenze der Naturwissenschaft. Die Idee der Freiheit mag aber dennoch eine Erkenntnisbedeutung besitzen, nur nicht im Sinne der Naturbegriffe. Wir beginnen zu ahnen, daß die Naturwissenschaft den Begriff der Erkenntnis nicht erschöpft. Wir ahnen Erkenntnismöglichkeiten anderer Art, als es die naturwissenschaftliche ist. Wieder vollzieht sich der Vorgang, der der Kantischen Neuschöpfung der Philosophie den Charakter gibt. Indem wir um das Erkennen in den metaphysischen Weltproblemen ringen, öffnet und erweitert sich das Reich des Geistes.

Es ist niemandem zu verdenken, wenn diese Kantische Lösung des metaphysischen Freiheitsproblems beim ersten Hören ihm so gekünstelt, erdacht und unfruchtbar vorkommt, daß er sie kaum für ernst gemeint zu halten vermag. Eine Freiheit, die sich in der Erfahrung als eine Naturnotwendigkeit darstellt, erscheint beinahe als ein Widerspruch in sich selber. Einen leidigen Trost nur wird der in lauter Naturabhängigkeiten Befangene in der Möglichkeit finden, daß er sich diese Befangenheit nach ihrem Ursprung in einer andern unerkennbaren Welt doch als Freiheit vorstellen könne. Bei Kant kommt es darauf an, daß man nicht einen Augenblick ver-

gesse, an welcher Stelle gerade seine Untersuchung steht. Es ist hier um ein Verstehen der Freiheit im Sittlichen nicht zu tun. Es handelt sich einzig und allein darum, den Sinn herauszuarbeiten, den der Freiheitsgedanke im begrifflichen Verstehen der Wirklichkeit haben könnte. Wenn das Wirkliche in Naturbegriffen als ein Reich der allgemeinen Gesetzlichkeit gedacht werden muß, bleibt dann überhaupt noch eine Möglichkeit des Freiheitsgedankens über? Der Freiheitsgedanke rückt so von vornherein in die Dialektik der Ursächlichkeit hinein. Freiheit müßte die unbedingte Ursächlichkeit der Idee bedeuten im Unterschied von der bedingten Ursächlichkeit der Natur. Die Frage der Freiheit wird die Frage nach der Möglichkeit einer Wirkung des Unbedingten in der Welt. Die Frage kann dogmatisch nicht entschieden werden. Sie will kritisch durchdacht sein. Je schärfer wir sie aber kritisch durchdenken, um so rätselhafter wird ihr Gesicht. Denn im Reich der Erscheinungen ist keine Stelle für das Unbedingte. Also könnte es höchstens gefunden werden in einem andern Reich. Das Unbedingte und die Freiheit möchten an den Erscheinungen als Auswirkung einer Ursächlichkeit hervortreten, die dem Ding an sich angehört, das ja als den Erscheinungen zugrunde liegend gedacht und angenommen werden muß. So rückt die Freiheit in die Welt jenes Intelligibeln hinein, das uns für den Grund des Empirischen gilt. Die Frage nach der Denkbarkeit der Freiheitsidee im Wirklichen zwingt uns, das Wirkliche als Erscheinung einer intelligibeln Welt zu denken. Wir, die wir uns im Bewußtsein der Erfahrung nur als durchgängig bedingte Wesen kennen, müßten in der Freiheit unbedingte und intelligible Wesen sein. Die Freiheit reicht nicht nur in ein Reich des reinen Geistes hinüber. Sie möchte die Welt verstehen als Ausdruck, Darstellung und Erscheinung eines reinen Geisterreichs. Nur in solchem Sinne erscheint sie denkbar als etwas die Wirklichkeit unbedingt Bedingendes. Sie rückt fast an die Stelle des aristotelischen unbewegten

Bewegers. In solcher metaphysischen Tiefe faßt Kant die Frage der Freiheit. Sie wird die Pforte, die über die physische Welt der Erfahrung hinausführt in eine metaphysische Welt. Nicht nur erweitert wird die Welt um diesen neuen Flügel des Metaphysischen. Sondern das Metaphysische soll zum Grunde des Physischen werden. In all dem wird die Wirklichkeit und das Dasein des Metaphysischen nicht als eine Tatsache behauptet. Es wird nur aufgewiesen, in welchem Sinne allein eine Freiheit denkbar wäre. All dies bleibt lediglich problematische Möglichkeit, — eine Möglichkeit zunächst voll Schwierigkeit und Dunkel. Das aber ist gewiß, der Weltbegriff tritt hier in seine eigentliche Krise. Haben wir einen Anteil an solch einer höheren Welt der unbedingten Idee und reinen Geistigkeit? Die Freiheitsfrage wird in all dem grundsätzlich gefaßt allein als ein Problem des Weltverstehens. Sie erschließt sich in ihrer vollen metaphysischen Tiefe und Bedeutung.

Da wirkt es denn beinah wie eine wunderbare Erleuchtung, wenn uns aufgeht, daß wir genau in dem von Kant erschlossenen Doppelsinne des Begreifens Menschenleben auffassen und es allein in diesem Doppelsinn der Betrachtung zu verstehen vermögen. Wir greifen einige der höchsten Menschheitsgestalten heraus. Wir denken an Sokrates, an Jesus Christus. Es ist wahr, wir müssen theoretisch bekennen, daß wir uns auch diese höchsten Erscheinungen zu denken haben als letzte notwendig hervorgehende Erzeugnisse der unermüdlich und unermeßlich gesetzlich bildenden Natur. Wenn wir allwissend wären, so würden wir es aufweisen können, wie bei dieser Ahnenreihe, kraft dieser Fügungen der Geschichte von Urzeiten her, bei diesen Bedingungen der mitbewirkenden Umstände von Blut, Luft, Klima, beim Zusammenwirken all der Unendlichkeitsreihen des Geschehens seit dem Urnebel, dem unser Planetensystem entsprang, diese Gestalten wie alle Menschengebilde als ein Notwendiges hervorgingen, ein reines

Naturerzeugnis, in den durchgängigen Bedingtheiten der Natur sich herausbildend als ein durchgängig Bedingtes. Dies wären Sokrates und Christus nach ihrem empirischen Charakter betrachtet. Aus der Notwendigkeit aber ihres Wesens folgt all ihr Reden, Leben, Denken und Tun wieder als ein Notwendiges. Kein Wort von ihnen, kein Schritt ihres Weges, keine Bewegung ihrer Hand könnte anders sein, als sie ist. Die Notwendigkeit ihrer Selbstdarstellung in jeder geringsten ihrer Äußerungen ist ja gerade ihre Größe. Aber wir sind nicht allwissend. Jenes durchgängige Verstehen im Sinne des empirischen Charakters und seiner Notwendigkeit bleibt allemal nur eine grundsätzliche methodische Annahme der Forschung, die nie vergißt und nie vergessen will, daß sie Erfahrungswissenschaft ist. Was wir wirklich als ein Spiel der Naturbedingungen für die Erscheinung solcher Männer auseinanderfalten, kommt nie über eine mehr oder minder willkürliche und unzulängliche Abkürzung hinaus. Aber selbst wenn wir uns der Allwissenheit annäherten, was hülfe es uns, es sei denn daß eine Idee uns leitete in dem Auseinanderlegen der Bedingtheiten. Im vollsten und tiefsten Sinne ist sie das, was man die Idee Sokrates, die Idee Jesus Christus nennen muß. Denn Sokrates ist das Bewußtwerden der Wahrheit, wie sie sich als Gesetzlichkeit der Erkenntnis und der sittlichen Bewußtheit selbst begreift. Jesus Christus ist die Tat der Liebe, die das Gottesreich auf Erden begründet und in ihm die Menschen zu Brüdern und dadurch zu Kindern Gottes macht. Diese Wahrheit, diese schaffende Liebe sind nicht Bedingtheiten in der Zeit, die kommen, fließen und vorübergehen. Sie sind zeitlos geltende, sind ewige, sind unbedingte Ideen. Sie sind ein zeitlos Geltendes. Sie sind ein ewiger Sinn. Sie sind ein reiner Sinngedanke, eine übersinnliche ewige Bedeutung. Sie sind Sinn und Bedeutung des sokratischen Lebens, des Jesulebens. Dieser Sinn aber ist die Kraft, die ihr Leben im Innersten und aus dem Innersten durchgängig bewegt. Diese

Bedeutung ist der Quell, aus dem all ihr Dasein, Tun, Reden und Denken fließt. Das ist der intelligible Charakter, in dem ihr Leben ein Ursprung aus sich selber, ein Erstes, Ewiges, Übersinnliches, Unbedingtes ist. Der empirische Charakter aber ist die Erscheinung des intelligibeln Charakters. Da die Zeit erfüllet ward, ist als ein notwendiges Naturerzeugnis das Wesen erschienen, in dessen ganzem Sein sich die reine Idee der Wahrheit, der göttlichen Liebe offenbart. Nicht nur vom ewigen Gedanken durchleuchtet ist dies Leben. Es hat im ewigen Gedanken seine bewegende Kraft. Es fließt aus ihm. Es hat in ihm den Quell seiner Notwendigkeiten. Dies Leben also ist durchweg bedingtes notwendiges Naturgeschehen und ist als solches die Erscheinung der unbedingten Idee, die der schaffende Sinn seiner Handlungen ist. Es ist so reines Naturgebilde wie rein aus Gott geschaffen. Es ist in reiner Naturnotwendigkeit die reine Freiheit des unbedingt handelnden reinen Gedankens.

Wie es freilich kommt, daß ein reines Naturgebilde zum Ausdruck des reinen Gedankens werde, warum es göttliche ewige Ideen sind, die im Menschlichen unbedingt bewegende Kräfte werden, dafür gibt es keine Erklärung, so wenig wie dafür, daß die Welt der Erfahrung gerade im Raum und in der Zeit ist. Vielmehr — das ist keine mögliche Frage für menschliches Erkennen. Wir stehen hier bei letzten Gegebenheiten. Diese letzten Gegebenheiten sind letzte unbedingte Aufgaben. Die unbedingten Aufgaben sind es, die dem Menschenleben den Sinn der Menschlichkeit geben. Denn in ihnen erhebt sich der Mensch über die Welt der bloßen Naturwesen und bekommt er Anteil an einem Reich des reinen Geistes. Es ist die neue und tiefere Bedeutung, in der die Welt für den Menschen Geist wird. Sie wurde es in den reinen Verstandesbegriffen als der Gegenstand der Erkenntnis. Sie wird es nun in den Ideen als die Aufgabe einer Welt des reinen Geistes. Das Reich der menschlichen Bedeutsamkeit im Dasein

tut sich auf. Es ist das Reich der Geschichte. Aber nicht nur an den Persönlichkeiten von weltgeschichtlichem Gepräge erhellt sich diese neue Wahrheit. Sie tritt nur an ihnen in reiner Deutlichkeit hervor. Der Mensch überhaupt ist das Wesen, das Geschichte hat. Jeder Mensch gehört in das Geschichtsreich der Ideen. Über jedem Leben stehen die unbedingten Gebote des sittlichen Sollens. Sie sind die reinen Gedanken, die unbedingten Ideen, von denen wir fordern, daß sie die Handlungen der Menschen bewegen sollen. So sehr wir also auch davon durchdrungen sind, daß alles menschliche Handeln in der durchgängigen Bedingtheit und Notwendigkeit der Natur steht, so denken wir auch hier die Notwendigkeiten selber als Ausdruck und Erscheinung des bewegenden Sinns, der für jedes Menschenleben in seiner Wahrheit, in seiner Sittlichkeit liegt. Die Menschen bilden nicht nur das Reich, das von den großen Genien der Ideen lebt, so wie die sokratische Frage als Geist jeder Wissenschaftlichkeit fortlebt und der Strom der Christusliebe jedes Wässerchen speist, in dem der Quell der reinen Menschlichkeit sprudelt. Sondern sie stellen auch, ein jeder zum mindesten der Möglichkeit nach, eine Genialität, eine Ursprünglichkeit des menschlichen Eigenlebens dar, in der er seine eigene Bedeutung ist als ein urpersönlicher Ausdruck des Wahren und Rechten. Die Menschen, insofern sie als Menschen über die Tierheit sich erheben, sind nicht Begriffe, d. h. bloße Naturgegenständlichkeiten im Spiel der durchgängigen Naturbedingtheiten. Sie sind Ideen, d. h. Aufgaben, unbedingte, des reinen Menschentums in Wahrheit, Rechtlichkeit und Liebe. So voller Sinn, ja voller Tiefsinn erweist sich die Kantische Unterscheidung, die zuerst so künstlich und leer erdacht erschien. Es gibt also wirklich ein anderes Denken und Erkennen als nur in Naturbegriffen. Es gibt ein Verstehen in ideellen Bedeutsamkeiten. Das Reich, das in ihnen verstanden wird, ist das Reich des unbedingt Geltenden, der Ideen. Es ist das Reich der Freiheit. Die Ideen sind Auf-

gaben. Das Reich der Freiheit ist das Reich, in dem unbedingte Aufgaben als bewegende Kräfte walten. Dies ist das Reich der Geschichte.

Wirklichkeitserkennen ist nicht allein Naturerkennen, sondern auch Geschichtsverstehen. Geschichte wird verstanden als die Offenbarung der Ideen am empirischen Verlauf der Zeit. Der Mensch ist Mensch als intelligibler Charakter, als ein Wesen, dessen Handlungen Quell und Ursprung haben im Unbedingten der Idee. In diesem Sinne ist das Geschichtsverstehen zwar Erfahrungserkenntnis, aber nicht rein im Sinn der Physik, sondern im Sinn der Metaphysik. Das metaphysische Reich der unbedingten Ideen bildet seine innerste Voraussetzung. Die Grundfrage, unter der dieser ganze Teil der Kantischen Arbeit steht, hat eine überraschende Antwort gefunden. Sie lautete: gibt es ein Erkennen aus reinen Begriffen? kann es eine Gegenständlichkeit bloßer Ideen geben? stellen unbedingte Ideen sich in Gegenständlichkeiten dar? Bei den mathematischen Ideen hieß die Antwort: Nein! Bei der dynamischen Idee heißt die Antwort: zum mindesten ist es denkbar. Die Idee der Freiheit stellt sich nicht in Anschauungen dar. Insofern bleibt sie unbegreiflich. Aber sie stellt sich dar als Sinn, Ursprung und Bedeutung von Handlungen. Demnach gibt es eine Gegenständlichkeit der Freiheitsidee in jenem Reich der ideellen Bedeutungen, dem Reich des ewig Wahren und Guten, insofern es sich als die bewegende Kraft an der Geschichte offenbart. Ein Erkennen reiner Ideen gibt es, aber nicht als von anschaulichen Gegenständlichkeiten, sondern von Gegenständen anderer Art, Zielen des Strebens, unbedingten Aufgaben, die unser Handeln bewegen sollen, als von Gesetzen unserer Tätigkeit. Hier also wird nicht das Empirische Gegenstand, sondern das Intelligible, der reine Gedanke, in Kants Sprache nicht die Erscheinung, sondern das Ding an sich. Der Mensch in seiner Sittlichkeit ist ein Wesen aus reinen Ideen, ein intelligibles Wesen, ein Wesen im

Sinne des Ding an sich. So erklären sich miteinander die Kantische Sprache und der Kantische Gedanke. Wenn er das Ding an sich im Reich der Sittlichkeit sich vergegenständlichen läßt, so will das im Zusammenhange seiner Problemstellungen verstanden sein. Die Frage ging nach der Möglichkeit einer metaphysischen Erkenntnis, d. h. einer Erkenntnis aus bloßen Begriffen, aus reinen Ideen. Das rein aus Ideen Erkannte mußte das Ding an sich sein. Das Reich der Freiheit bedeutet ein solches Erkennen aus bloßen, reinen unbedingten Ideen, bedeutet also ein Reich des Dings an sich. Also als solche unbedingte Wirklichkeiten des Dings an sich erkennen wir nicht anschauliche Gegenstände, sondern unsere Aufgaben, unsere Pflichten. Das Reich der Freiheit ist ein Reich der Unbedingtheit, ein Reich unbedingter Aufgaben. Wir betreten mit ihm den Boden des Absoluten, den die Erfahrungserkenntnis nirgends erreichte.

5. Die Natur und das Ideal

Mit der Frage nach dem unbedingten Wesen nahen wir endlich dem letzten und höchsten Gegenstande der Erkenntnis. Es ist die Frage der Erkennbarkeit Gottes, die das Denken vor seine höchste Aufgabe stellt. Seit Anaxagoras den vernünftigen Geist zwar nicht zum Schöpfer, aber doch zum ersten Beweger und zugleich zum Ordner der Welt machte, ist der Gedanke aus der Geschichte der Philosophie nie wieder verschwunden, der alles Zufällige und Abhängige der Dinge auf die Unabhängigkeit eines ersten notwendigen Wesens zurückführen will. Ja, eigentlich ist dieser Gedanke so alt wie das abendländische Philosophieren. Die Welt des Thales ist „voller Götter", die in ihr den Ursprung und Quell der bewegenden Kräfte bedeuten. Der göttliche Logos, die ewige Vernunft durchwaltet als das Gesetz vom ewigen Auf und Ab des Lebens und Sterbens das All des Heraklit. Sein und Denken ist dasselbe beim Parmenides. Sein Sein ist der göttliche

Seinsgedanke in seiner in sich selbst gegründeten Notwendigkeit. In dem Zahlenall der Pythagoreer bedeutet die Eins, die alles befaßt, den Herd des Alls, die göttliche Notwendigkeit. Vom ewig Guten als der lebendig ausströmenden Kraft empfängt Platons Ideenwelt Sein und Wesen. Aus ihm quellend ist sie die Welt ewiger Ordnung in ihren Gesetzlichkeiten und unvergänglichen Gedanken. Anaxagoras bekommt auf dieser Höhe philosophischen Bildens im Altertum erst den Sinn seiner Lehre, der ihm selbst entging. Das All soll verstanden werden als in göttlich zweckhafte Ordnung gefaßt. Es ist dieser Platongedanke, den Aristoteles in seiner Metaphysik mit gewaltiger Bezwingung aller Wirklichkeitsinhalte großartig durchführt. Die Dinge alle sind die Bewegung der sich selbst verwirklichenden Zwecke, die in der Ruhe Gottes als dem Ziel ihrer Seligkeit sich erfüllen. Gott als der unbewegte Beweger trägt daher in der Notwendigkeit seines in sich vollendeten Daseins das All, dessen Quell und Ziel er ist. Alles Wissen ist Theologie. Aristoteles war in dieser Erkenntnis zum Lehrer des Mittelalters geboren. Das Mittelalter als Schöpfer einer Welt Gottes in der Gewißheit des ewigen Heils brauchte als Vorschule der geoffenbarten Vollendung eine weltliche Wissenschaft, die in ihrem letzten Sinne nichts anderes als eine Erkenntnis Gottes aus Vernunft war und in Beweisen für das Dasein Gottes ihr Meisterstück leistete. Die rationale Theologie wurde zu dem Zielabsinnen aller Scholastik. Hier waltete jene Grundnotwendigkeit des christlichen Weltalters, in welchem in einem neuen Sinne die Religion der Grundgedanke alles Lebens geworden war. So bewegt sich denn auch das Philosophieren der neueren Jahrhunderte wesentlich um zwei Begriffe, — um den Begriff der Natur, die im Sinne der neuen exakten Naturwissenschaft verstanden wird, und um den Begriff Gottes, der mit der letzten Einheit der Welt für den Menschen zugleich die Frage nach Sinn, Aufgabe und Vollendung des Lebens bedeutet. Man

darf sagen, daß es für Descartes, Spinoza und Leibniz sich ganz wesentlich darum handelt, wie sie ihren Naturgedanken mit ihrem Gottesgedanken zur Einheit bringen. Es gilt das Stiften einer Übereinstimmung zwischen der wissenschaftlichen und der religiös-sittlichen Kultur in der Seele des neuen Menschen. Gott bleibt das notwendige Wesen, das die Welt als den Inbegriff der abhängigen Dinge in sich als dem Grunde trägt. Die Wissenschaft vom All ist bis zu dieser Gegenwart immer in ihrem letzten Gedanken Theologie geblieben. Kants Darlegungen haben auch an dieser Stelle erst das rechte Verstehen für die Gedankengänge eröffnet, die mit einer innerlichen Notwendigkeit zu Gott als dem letzten Begriff der Welterkenntnis führen. Hier wirkt der Zug zu jenem Unbedingten, das die bedingten Erscheinungen als Grund und Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzen. Das Ganze der Bedingtheiten wird nicht mehr im Sinne des Alls der Erscheinungen weder der Ausdehnung noch der Zusammensetzung nach noch auch im Sinne der bedingten oder undedingten Ursächlichkeit genommen, sondern im Sinne der Abhängigkeit von einem ersten, ursprünglichen, notwendigen, unbedingten Wesen. Es gilt den höchsten Stolz der erkennenden Vernunft. Ist es dem Denken gegeben, das höchste Wesen in seinem Begriff zu umfassen? Es gilt auch das innerste und letzte Anliegen der menschlichen Seele. Gibt es für sie einen Weg der Erkenntnis, auf dem sie Gottes gewiß wird? Die philosophische Forschung steht hier in einer Verantwortung, die noch größer ist als bei der Frage nach der Möglichkeit der Freiheit. Das Ergebnis der Kritik kann, ja muß beinahe zu einer Epoche werden in der Geschichte der religiösen Kultur.

Man darf nicht außer acht lassen, in welchem Sinne Kant die Gottesfrage in den Zusammenhang seiner Untersuchung hineinstellen wird, in welchem Sinne für ihn der Gottesgedanke ein Problem wird. Es handelt sich um die Stellung des Gottesgedankens im Ganzen der Wirklichkeitserkenntnis.

Gott erscheint zunächst überhaupt nicht in der Bedeutung, die er für das Leben der religiösen Seele besitzt. Die ganze Frage lautet: haben wir in unserm Erkennen Mittel, durch die Gott als eine Wirklichkeit im All der Wirklichkeiten sich erweisen läßt? Es muß der Begriff des göttlichen Daseins auseinandergesetzt werden nach den Inhalten, die ihn bilden. Es muß dann festgestellt werden, ob diese Inhalte als ein Wirkliches sich erweisen lassen. Nicht der Gott, zu dem die fromme Seele emporschreit, beschäftigt uns. Nur die Möglichkeit eines Daseins von der Gestalt, die wir als das göttliche Dasein denken müssen, ist in Frage. Er wäre das Wesen, das in seiner eigenen Notwendigkeit ruht. Er wäre im Gegensatz zu den bedingten Erscheinungen der Natur das unbedingte Wesen. Ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung kann er nicht sein. Denn in der sinnlichen Anschauung gibt es nur bedingte Erscheinungen. Er ist ein übersinnlicher Gegenstand reiner Begriffe. Die Grundfrage der Metaphysik wird demnach hier erst wahrhaft brennend. Die Grundfrage der Metaphysik als die Frage nach dem Ding an sich lautete ja: gibt es ein Erkennen des Übersinnlichen, Unbedingten aus reinen Begriffen? Die Frage, wenn sie auch als eine rein theoretische gestellt wird, berührt das innerste, das heiligste Anliegen der Seele. Selbst nur dem erkennenden Menschen scheint hier etwas wie der Hafen des Friedens zu winken. Denn wenn wir die Gegenstände, die nicht aus ihrer eigenen Notwendigkeit entspringen und nicht in ihrer eigenen Notwendigkeit ruhen, weil sie von außen hervorgerufen und bedingt sind, zufällige nennen, so bewegt sich alles Erfahrungserkennen immer nur in einem Reiche des Zufalls. Immer nur knüpft es das fließende Glied der Zeit rückwärts an die vorhergehenden Glieder, die ebenso fließende waren. Immer nur bestimmt es das Nach- und Nebeneinander als eine Folge und ein Zugleich, die in ihrem letzten Sinne blind bleiben, undurchdringbare Gegebenheiten, die hingenommen werden müssen, aber

sich jeder Hineinfügung in den Ring der Vernunftnotwendigkeit entziehen. Sollen wir niemals ruhen bei einem Letzten, Notwendigen, Unbedingten? Soll sich der Gedanke nirgends selber in einer Notwendigkeit der Vernunft begreifen, um an ihr das Zufällige zu befestigen und es aus ihm fließen zu lassen und herzuleiten als ein im Göttlichen Durchsichtiges in seiner eigenen Notwendigkeit? Gott allein, scheint es, kann uns das All in eine Durchschaubarkeit der reinen Vernunft verwandeln, in der es als Gottesgedanke sich denknotwendig auseinanderlegt. Das ist der Grund, warum in der Geschichte der Metaphysik alle große Philosophie sich in Gott den ersten oder letzten Gedanken des Systems schafft.

Auch eröffnet uns hier jene Kantische Methode, die die unbedingte Ursächlichkeit der Freiheit neben und selbst in der bedingten Ursächlichkeit der Natur als denkbar erschloß, immerhin den Ausblick in die Möglichkeit eines Bestehens vom unbedingten Gegenstande neben den bedingten Gegenständen der Natur. Denn auch dieses Mal würde ja der unbedingte Gegenstand nicht in die gleichartige Reihe der bedingten hineingehören. Erhöbe er diesen Anspruch, so wäre der Anspruch einfach abzuweisen, so wie die Behauptungen von Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt und ihrer Zusammensetzung aus einfachen oder nicht einfachen Teilen beide als übersteigende abgewiesen werden mußten. Aber wir könnten auch hier wieder die beiden Welten der reinen Vernunft und der Erfahrung, des Intelligibeln und Sensiblen unterscheiden. Wie nun die Freiheit als die unbedingte Ursächlichkeit reiner Ideen jenen intelligibeln Charakter bildete, der in den Handlungen des empirischen Charakters als ihr letzter Grund sich zur Darstellung brachte, so möchte auch das unbedingte Wesen im Intelligibeln zu denken sein und ebenso den Grund der abhängigen und bedingten Wesen in der Natur bilden. Freiheit und Naturnotwendigkeit verloren bei jener Lösung des Rätsels die Ausschließlichkeit gegeneinander. So möchten doch vielleicht auch Natur und

Gott in einem höheren Begriff der Gegenständlichkeit zusammengehen. Die Lösung des Rätsels erschien auch bei der Freiheit zunächst so gesucht und künstlich und erwies sich dann doch als ein wahrhaftiger Tiefsinn, in dem sich die Welt des Geistes erweiterte und die neue Denkbarkeit der Geschichte über der der Natur aufging. Nicht minder künstlich erscheint auf den ersten Blick die Art, in der hier dem Gottesgedanken der Platz bereitet wird. Auch hier aber mag schließlich eine neue Aussicht in die Weiten und Tiefen des Geistes sich auftun.

Es handelt sich nur darum, genau zu verstehen, was wir an dieser Stelle allein erstreben können. Nur das ist in Frage, daß wir die Gewißheit darüber gewinnen, ob uns Denkmittel zur Verfügung stehen, durch die wir den Gottesgedanken als einen Begriff theoretischen Wissens mit Inhalt erfüllen. Ist eine Wissenschaft von Gott möglich in demselben Sinne, in dem wir eine Wissenschaft der Mathematik und eine mathematische Naturwissenschaft besitzen? Uns beschäftigt allein die Wahrheitsfrage, die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis von Gott. Es gilt also hier, wie bei der Mathematik und der Naturwissenschaft und so auch bei den metaphysischen Fragen von Welt und Freiheit, die besondere Art von Gegenständlichkeit zu bestimmen, die von uns gefordert wird. Läßt sich dem Gottesgedanken in wissenschaftlicher Erkenntnis ein gegenständlicher Inhalt geben? Es ist eine Gegenständlichkeit ganz anderer Natur als selbst die der Freiheit. Denn diese besitzt zwar objektiven gegenständlichen Wert als der Gedanke einer Verursachung im Unbedingten. Aber sie ist nicht eigentlich ein Gegenstand, sondern eine Beziehung des Intelligibeln auf die Handlungen des Menschen, eine Beziehung zwischen den beiden Welten des Intelligibeln und des Empirischen. Gott aber bedeutet im Erkenntnissinne einen Gegenstand, nicht einen solchen der Erfahrung, sondern einen solchen der reinen Idee. Das Unbedingte selber soll hier gegenständliches Dasein gewinnen. Die Idee soll im Einzelnen, ja im Einzigen und Persönlichen

dargestellt werden. Wir müssen für diesen Gegenstandsbegriff, der verschieden ist von allen, die wir bisher kennen, einen eigenen Namen einführen. Es wird hier nötig, die lateinischen Ausdrücke zur Verdeutlichung heranzuziehen. Die Idee in concreto, ja in individuo soll das Ideal heißen. Gibt es also eine Vergegenständlichung des Ideals in der Wissenschaft?

Das Ideal, für welches die Erfahrung keinen Ort bietet, müßte in seinem Inhalt bestimmt werden rein als der Gegenstand der Idee. Aus der Idee allein muß es seinen Inhalt erhalten. Ja, mehr als das! Aus der Idee allein muß es sein Dasein erhalten. Es müßte in einem Denken bloßer Ideen sich als ein notwendig Existierendes erweisen lassen. Das ist der Anspruch, der in dem Gedanken des Ideals liegt. Der Anspruch will uns über alle die Zucht hinauszwingen, unter die wir mühsam unser Erkenntnisdenken gebracht haben. Denn bisher kennen wir als die möglichen Gegenstandsbegriffe die Anschauung, die Kategorie und die Idee. Aber Anschauungen ohne Begriffe sind blind und bedeuten keine Gegenständlichkeit. Erst indem das raum-zeitlich Anschauliche sich in den Kategorien bestimmt, gestaltet es sich als der Gedanke von der Einheit der Natur und dadurch als der Gegenstand der Erkenntnis. Die Ideen sind die Kategorien, wenn sie das Ganze der Bedingtheiten im Unbedingten fassen wollen. Aber hinsichtlich des Alls der Erscheinungen gelingt es ihnen nicht, sich zu vergegenständlichen. Sie bezeichnen nur der empirischen Erkenntnis die Richtung zur Einheit und Vollständigkeit der Erfahrung, die sich als das Ziel eines Fortgangs ins Unbestimmbar-Unendliche erweist. Hinsichtlich der Freiheit aber als des Ursprungs der Handlungen in einer unbedingten Ursächlichkeit erschließen sie die Denkbarkeit einer Ursache, die im Intelligibeln liegt und im Empirischen als sein Grund sich darstellt. Wir haben in der Ideenlehre die Erfahrung vertieft und die Kategorien erweitert, aber wir haben bisher nirgends den Kreis der Erfahrung verlassen. Wir haben ihr höchstens in der Freiheit eine neue Be-

deutung gegeben. Jetzt aber soll sich aus unserm Denken der übersinnliche Gegenstand erheben. In wissenschaftlicher Erkenntnis erwiesen werden soll die Gottheit, unter der alles Erfahrbare in wesenlosem Scheine zurückbleibt. Wie es den höchsten Gegenstand alles menschlichen Denkens gilt, so darf gesagt werden, daß die alte Grundfrage aller Erkenntnis, die Frage von dem Verhältnis von Idee und Sein, hier in ihre eigentliche Krisis tritt. Wenn das All nicht Geist wäre, könnte es im Erkennen nicht Geist werden. Wenn es nicht in irgendeinem Sinne die Form des Begriffs trüge, so könnten unsere Begriffe es nicht fassen. Es war der Ursprung aller großen abendländischen Philosophie, als Platon es in seinem Kern und Grunde als Idee lehrte und in ihm einen Inbegriff unvergänglicher Gedanken ersah. Aber erweisen die Ideen aus sich selber sich als Wirklichkeiten? In unendlicher Sorgfalt hat Kant es abgeleitet, in welchem Sinne die Wirklichkeit der Erfahrung die begriffliche Form der Kategorie notwendig trägt. So gibt es im Erkennen begriffliche Notwendigkeiten, aber nur in der Erfahrung und als ihre Form. Jetzt aber fragt es sich, ob die Idee aus sich selber sich als übersinnliche Wirklichkeit erweisen läßt. Kann sich der reine Gedanke zum Übersinnlichen und Unbedingten erheben? Er steht ganz eigentlich in der Frage nach seinen Schranken oder seiner Unbeschränktheit. Ist Gott ein Gegenstand der Wissenschaft vom Wirklichen? Das ist die Frage des Ideals. Läßt sich das Ideal als Gegenständlichkeit erweisen im Erkennen? Die Wissenschaft steht an ihrem Ende und vor ihrer letzten schwierigsten Schwierigkeit.

Wenn wir die platonischen Ideen mehr im neuplatonischen Sinne als die Urbilder fassen, die als Gottesgedanken der Ursprung der Schöpfung gewesen, dann wären sie in Kantischer Sprache besser Ideale zu nennen. Sie wären Bilder, Gesichte, die in der Prägung der bestimmten Einzelgestalt gleichsam den Entwurf für die unendlichen Möglichkeiten der Schöpfung enthielten. Aber auch der stoische Weise ist ein Ideal.

Er sucht im Bilde des vollendeten Menschen alle die Züge zusammenzufassen, die unserm Leben den Charakter der Vollkommenheit geben. Gerade darum sollte man nicht versuchen, etwa in einer Dichtung dies Bild als in einem bestimmten Menschen der Erfahrungswelt verwirklicht zu erfinden. Denn das Ideal kann nirgends rein in die Wirklichkeit treten. Es bildet vielmehr den Maßstab, an dem wir das Wirkliche messen. Indem wir es auf das Urbild beziehen, begreifen wir, wie sehr es hinter seiner eigenen Forderung nach Vollendung zurückbleibt. Aber das unbedingte Wesen der Gottheit bildet nun erst das wahre Ideal der Ideale. Hier ist nicht ein Urbild der irdischen Dinge, hinter dem diese zwar zurückbleiben, das sie aber doch darstellen könnten oder sollten, und in dessen Darstellung erst sie den eigenen tiefsten Sinn erfüllen würden. Hier ist das mit allen sinnlichen Dingen Unvergleichbare. Hier ist die reine, übersinnliche, unbedingte Idee, wie sie sich in einem Gegenstande jenseits aller Erfahrung verwirklicht. Aus dem bloßen Begriff soll eine Wirklichkeit entspringen. Unser Begriffsdenken soll sich selber erst in seiner höchsten Würde offenbar werden. Wir müssen mit den schärfsten Sinnen seine Möglichkeiten durchmustern, um in ihm den Quellpunkt zu entdecken für solch eine ungeheure Tat, für die Tat der Gottesschöpfung aus reinem Denken. —

Es gehört zu den großen, durchaus genialen Leistungen Kants, wie er hier in den Eigentümlichkeiten und Gesetzlichkeiten des begrifflichen Denkens den logischen Grund für die Gottesidee aufdeckt. Wir wissen es seit dem Sokrates, daß alles Begriffsdenken unter dem Satz vom Widerspruch als seinem obersten Gesetze steht. Der Satz sagt nicht allein, daß ein Urteil sich in sich selber aufhebt, wenn es in seinen Folgen zur eigenen Verneinung führt. Er bedeutet vielmehr einen allgemeinen Grundsatz für die Bestimmbarkeit aller Begriffe. Das logische Formgesetz jedes Begriffes lautet: von den möglichen inhaltlichen Bestimmungen der Begriffe kommt ihm

immer nur entweder die Bejahung oder die Verneinung des Inhalts zu. Hieraus folgt unmittelbar ein Satz der Bestimmung nicht nur für die Begriffe, sondern für die Dinge. Jedes Ding muß als ein durchgängig Bestimmtes gedacht werden. Die durchgängige Bestimmung aber bedeutet, daß ihm, wenn man alles Denkbare einteilt in die Bejahung der Inhalte und ihre Verneinung, von allem Möglichen und Denkbaren immer entweder die Bejahung oder die Verneinung zukommen muß. So, könnte man sagen, setzt das begriffliche Denken der Dinge den Inbegriff aller Möglichkeiten oder aller denkbaren Begriffsbestimmungen voraus. Jedes Ding wird gedacht nach dem Anteil oder der Beziehung, die es an oder zu diesem All der Möglichkeiten besitzt. Das All der Möglichkeiten ist die Voraussetzung der Denkbarkeit und der Bestimmtheit der Dinge. Dies also ist ein Grundsatz der Bestimmung nicht nur für die Begriffe nach ihrer Form, sondern für das Dasein und die Dinge. Der reine Gedanke der begrifflichen Bestimmung will hier zu einem Gesetz der Dinge werden. Es ist also im vollsten Sinne des Wortes ein transzendentaler Grundsatz. Um ein Ding vollständig zu erkennen, müßten wir alles Mögliche erkennen und das Ding in bezug auf alles Mögliche entweder bejahend oder verneinend bestimmen. Aber darin liegt dann zugleich die Einsicht, daß wir die vollständige Erkenntnis eines Dinges nie erreichen können. Denn niemals vermögen wir die Allheit alles Möglichen zu umfassen. Jener Grundsatz bedeutet demnach im vollsten Sinne eine Idee. Die Idee ist keine andere als die reine Idee des Denkens oder der Denkbarkeit selber. Sie stellt in sich das allgemeine Gesetz aller Denkbarkeit heraus. Jedes Ding trägt in sich — entweder bejahend oder verneinend — das All aller Denkbestimmtheiten als die Bedingung seiner Möglichkeit. In jedem Ding ist das All der Denkbarkeiten zugegen. Die Welt des Denkbaren bedeutet eine Einheit, die an jedem Dinge mit ihrer Allheit sich betätigt und ihm die

Bestimmung gibt. Bestimmung heißt: einen Gegenstand nach seiner Stellung in diesem All der Möglichkeiten aufweisen. Man erblickt hier erst die volle Auswirkung und ungeheure Tragweite des alten Sokratesgesetzes. Denn keine andere war ja die Kunst, die er übte und lehrte, als die Kunst der Bestimmung. Die Selbstbejahung des Begriffs, auf die er drang, bedeutet seine Setzung im All der Möglichkeiten, so daß er in ihm sich vollständig verstehe nach seinen Aneignungen und Ausschließungen. Jedes Ding ist ein All unendlicher Bestimmungsmöglichkeiten. Jenes Gesetz der Bestimmung schaltet mit dem All der Denkbarkeiten. Als Begriff gedacht sein heißt im All der Begrifflichkeiten erfaßt sein. So stehen die Dinge unter dem Gesetz der Begrifflichkeit. Sie sind selber nur möglich im Begrifflichen und seinen Gesetzen. Dies alles aber bedeutet nur die allgemeinste Voraussetzung, die im Denken liegt. Es setzt im allgemeinsten Ausdruck die Voraussetzung auseinander, die das Denken eines Dinges ist.

Fast klingt es wunderlich und unglaubwürdig zu sagen, daß es nichts als diese Voraussetzung des Dingdenkens ist, was zum Gottesgedanken nach seinem theoretischen Inhalt in der Metaphysik führt. Aber gerade das ist die Entdeckung Kants. Es bedarf dazu nur der wenigen Schritte, durch die die Denkvoraussetzung zum Gedanken des Alls der Realitäten und von da zu dem des allerrealsten Wesens wird. Jener Begriff vom All der Möglichkeiten bleibt ja zunächst noch völlig unbestimmt, ja ein Unendliches an Unbestimmtheit. Aber zunächst scheiden alle Inhalte aus, die als abgeleitet mit anderen gesetzt sind. Es bleiben nur die Grundbestimmtheiten übrig. Dann setzen die Verneinungen die Bejahungen voraus. Nur wer das Licht kennt, kennt das Dunkel. Die Verneinungen also besitzen Bedeutung nur als die Verneinungen ihrer Bejahungen. Der Inbegriff aller Möglichkeiten wird so zum Inbegriff aller Realitäten. Was als der transzendentale Grund all unserm Denken den Vorrat

des Stoffes bieten soll, entfaltet sich so zur Idee des Alls der Realität. Alle Dinge in ihrer Bestimmtheit wären dann als Einschränkungen dieses unbeschränkten Alls aufzufassen und entspringen durch Verneinungen der großen Allbejahung. Diese Allbejahung bedeutet ein wahrhaftes transzendentales Ideal. Ja, sie ist das einzige wahre transzendentale Ideal. Denn rein aus dem Begriffe geht sie hervor und stammt aus dem Gedanken der Begrifflichkeit selber. Sie ist also der Gedanke eines Dings an sich. Sie bestimmt sich aus sich selbst als der Allbesitz der Realität. Es wird in diesem Fall und nur in diesem Fall eine bloße Idee von einem Dinge durch sich selbst bestimmt und als eine einzelne Gegenständlichkeit, als ein Individuum erkannt. Sie liegt als ein Unbedingtes allen Bedingtheiten der Dinge, als ein Uneingeschränktes den Dingen als ihren Einschränkungen zugrunde. Sie ist als das Erste, aus dem alles Gegebene quillt, das Ursprüngliche. Sie ist als das Allbefassende die Vollkommenheit selber. So bildet sich der Gedanke von dem höchsten, allgenugsamen, vollkommensten Wesen aller Wesen, das, nicht zusammengesetzt aus den Dingen, sondern ihr gemeinsamer Grund, einig und einfach ist. Nur daß dies alles ja zunächst nur eine bloße Idee auseinandersetzt, jene Idee, die unsern Begriffen als Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde liegt. Es ist der Übergang in eine reine Erdichtung, wenn wir dieser Idee nun gegenständliches Dasein erteilen. Der metaphysische Urirrtum wirkt sich in seinem verhängnisvollsten Falle aus, der allemal darin besteht, daß wir die Idee, wie das Kunstwort sagt, hypostasieren, das heißt sie vergegenständlichen oder wohl gar verpersönlichen. Es ist wahr, unser Erfahrungsdenken, weil es eben begriffliches Denken ist, setzt in sich die Idee von jenem All der Möglichkeiten voraus. Nun aber übertragen wir dies auf den Gedanken aller Dinglichkeit und meinen, die Dinge selber brauchten solch ein Urding zum Sein. So enden wir mit einem Male bei dem einigen, einfachen, allgenugsamen,

ewigen, ursprünglichen Wesen aller Wesen, bei Gott. Unser Denken, indem es sein Eingeschränktsein auf den Kreis der Erfahrung vergißt, dünkt sich ein Denken von Dingen an sich und zaubert aus dem Vergessen seiner Gebundenheiten die Gottheit hervor. Es weiß nicht, daß es gerade in dem Augenblick, in dem es sein Höchstes zu leisten meint, in seiner Ohnmacht offenbar wird.

In einem gewissen Sinne erhellt erst hier die ganze Fruchtbarkeit jener Unterscheidung, auf der die Kantische Lösung der Erkenntnisfrage beruht, — der Unterscheidung zwischen den Erscheinungen und den Dingen an sich. Die Erscheinungen sind die Gegenstände unter den Bedingungen der Erfahrbarkeit. Die Dinge an sich sind die Gegenstände unabhängig von den Bedingungen der Erfahrung. Die Bedingungen der Erfahrbarkeit sind die Bedingungen der Anschauung. Die Dinge an sich werden also, frei von den Bedingungen der Anschauung, in reinen Begriffen erfaßt. Nirgends so wie hier ist es der reine Gedanke der Begrifflichkeit, der aus seinen eigenen Mitteln sich als Ergreifen des göttlichen Wesens und damit des höchsten Gegenstandes jenseits der Erfahrung, des Dinges an sich im höchsten Sinne erweisen möchte. Aber es gibt auch diesmal dabei keine Urteile, die unser Erkennen im Erfassen einer übersinnlichen Dinglichkeit erweitern, — keine synthetischen Urteile a priori, sondern nur Auseinandersetzungen unserer Begrifflichkeit nach den Inhalten, die in ihr als Voraussetzungen und Bedingungen ihrer Möglichkeit mitgedacht sind, — analytische Urteile, die freilich die Gültigkeit der Apriorität besitzen und notwendig sowie allgemein gelten, aber nur, weil sie aus dem Begriff nicht heraustreten, sondern ihn nur nach seinem in ihm mitgedachten Gehalt erläutern.

Indem Kant mit großer Einfachheit und Tiefe die Begriffskunst aufdeckt, durch welche aus reinen Notwendigkeiten des Begriffsdenkens der Gottesgedanke herausgewickelt wird, als wäre er ein Gegenstand und eine sichere Erkenntnis der

Wissenschaft, leistet er, fast ohne es anscheinend selbst zu wissen, noch viel mehr und durchleuchtet wieder den Sinn der großen geschichtlichen Gedankengebilde in der Entwicklung der Philosophie. Bis zum Anaxagoras zurück erhellen sich hier die Gründe, die den Gottesgedanken zum Kern und vornehmsten Inhalt der großen metaphysischen Systeme machen. Aber nirgends mehr als beim Spinoza geschieht es, daß der Gedanke Gottes ganz eigentlich der tragende Grund der gesamten philosophischen Schöpfung wird. Die Darlegungen Kants erleuchten so recht von innen her die bewegenden Gründe der spinozistischen Gedankenbildung. Spinozas Gott ist eben dies, das All der Realitäten, in dem alle Dinge befaßt sind wie die Inhalte im Begriff und die Gesamtheit aller möglichen Inhalte im Gedanken der Begrifflichkeit, — das allgenugsame Wesen, das als das Unbedingte der Grund aller Bedingtheiten ist, so daß sie alle aus ihm fließen und sich ableiten lassen wie die Folgen aus dem Grunde. Darum ist auch Gott das notwendige Dasein, dessen Wesen die Notwendigkeit ist und dessen Notwendigkeit alles Seiende durchwaltet. Er ist das Unendliche und Unbeschränkte, aus dem die Dinge als seine Einschränkungen hervorgehen wie die Raumgestalten aus dem unendlichen Raum. „Jede Bestimmung ist Verneinung, Einschränkung." Bewunderungswürdig offenbart Spinoza in dem allen die schöpferische Genialität seiner Denkkraft. Das Ganze bedeutet einen einzigen Versuch, rein aus dem Begriff das All hervorzubringen. Es müssen also die Grundbestimmtheiten des Begriffsdenkens als die Grundzüge und Grundgesetzlichkeiten des Alls gelehrt werden. So wird das All in seinem Grundbegriff, in Gott zur allgemeinen und letzten Voraussetzung aller Möglichkeiten der Begriffsbestimmung im Denken. Gott wird das All der Denkbarkeiten. Kant erst deckt die feine Selbsttäuschung auf, mit der hier die Vernunft ihr Größtes zu geben meint, während sie in Wahrheit im Ärmlichen bloßer Begriffsformen ohne Inhalt und Gegen-

stand befangen bleibt. Es gibt keinen Aufschwung aus reinen Begriffen zum Übersinnlichen der Dinge an sich. Unser Erkennen bleibt darauf beschränkt, Erscheinungen immer vollständiger und tiefer in ihrer Einheit zu fassen. Das Erkennen bedeutet schon bei dieser eingeschränkten Aufgabe einen Weg, der ins Unendliche führt. So wird an dieser Stelle mehr als irgendwo sonst die Weisheit des Kantischen Wortes verständlich, — des Wortes, das in der Weltgeschichte der Philosophie die beiden Grundrichtungen mit eindeutiger Schärfe bezeichnet: es gebe nur entweder den Weg Spinozas oder den Weg Kants, entweder den dogmatisch-metaphysischen oder den kritischen Weg. Entweder wir behandeln das Seiende als ein Ding an sich, das wir mit reinen Begriffen durchdringen und aufbauen. Die Philosophie wird dann metaphysische Seinslehre. Oder wir werden dessen inne, daß wir im Erkennen beschränkt bleiben auf den Bereich des Erfahrbaren und suchen die Erscheinungen im ganzen Gebiet der Erfahrbarkeiten in dem Sinn ihrer Gegenständlichkeit zu bestimmen. Dann wird die Philosophie zur kritischen Ableitung der gegenständlich geltenden Begriffe im Gesamtgebiet der Erkenntnis. Es ist der Gottesgedanke, an dem sich die Wege scheiden. Er ist die Grundgewißheit und der Ausgangspunkt der metaphysischen Seinslehre. Er ist die schwierigste und späteste Aufgabe der kritischen Erkenntnislehre. So sehr bedeutet Gott das entscheidende Problem auch in der theoretischen Philosophie.

Wir gewinnen hiermit den Standpunkt zu den sogenannten Beweisen für das Dasein Gottes. Sie sind, wenn nicht im Mittelalter entsprungen, doch im Mittelalter das Glanzstück in jener philosophischen Dogmatik geworden, die selber ein Glied in der großen mittelalterlichen Kolonisationsarbeit war und für das allgemeine Weltreich der Christenheit die Köpfe schulte. Sie hatte aus der Vernunft die Begriffe abzuleiten und zu rechtfertigen, die die Botschaft des geoffenbarten Heils und seiner Gewißheit bildeten. So galt Gott auch dem natür-

lichen Erkennen als der höchste Gedanke, wie er in der Offenbarung als Quell des Heils bezeugt war. In den Gedankengängen der dogmatischen Metaphysik lebt eigentlich das Mittelalter mitten in der Gegenwart weiter. Nirgends mehr als an den Gottesbeweisen enthüllen und verraten sich die Geheimnisse des metaphysischen Dogmatismus. Seine Denkschritte lassen sich hier so einfach verfolgen. Die Zufälligkeit der Weltdinge führt scheinbar zwingend zum Gedanken einer letzten Notwendigkeit, die sie alle trägt, und die selber ungetragen in sich selbst ruht. Dies Notwendige muß, den Bedingtheiten entnommen und vorausgehend, ein Unbedingtes sein. Das von aller Bedingung Unabhängige kann nirgends anders gefunden werden als in dem, was selbst die zureichende Bedingung zu allem andern ist. Dies aber ist dasjenige, was alle Realität enthält. Dies wäre denn das allerrealste, allervollkommenste Wesen. Freilich dies alles bedeutet eigentlich nur die letzte Forderung an die Erkenntnis, alles Erkennbare zu fassen in der Einheit und Notwendigkeit letzter unbedingter Gründe. Aber nun greift in das bloße Spiel der Gedanken der Entschluß ein. Wir geben dem allerrealsten Wesen das Dasein, die Existenz. Wir fassen es als das, was allein durch sich selber und durch seine eigene Notwendigkeit ist. Würden wir es auch tun, wenn wir lediglich erkennende Wesen wären? Tun wir es vielleicht nur, weil das Dasein Gottes vor allem Erkennen für uns eine Gewißheit bedeutet, weil wir nur gern auch aus dem Denken beglaubigen möchten, was unabhängig vom Denken in unserm Glauben eine unbezweifelte Tatsache ist? Gleichviel! Hier jedenfalls ist der Punkt, an dem das Denken aus sich die Gottesgewißheit hervorbringen soll. Hier ist die Stelle, an der die Beweiskraft des Denkens sich an dem höchsten Gegenstande betätigen will. Sie soll sich zur Einheit des Denkens mit der religiösen Gewißheit erheben. Es ist zugleich die Stelle, an der der transzendentale Gedankengang in seiner größten Klarheit hervortritt. Transzendental ist die

Erkenntnis, die nicht auf Gründen der Erfahrung ruht. Sie ruht also auf reinen Begriffen. Aus bloßen Begriffen soll das notwendige Dasein des höchsten Wesens erwiesen werden. Der Beweis für das Dasein Gottes kann in seiner völligen Reinheit nur dort gelingen, wo dies Dasein rein aus dem Begriff abgeleitet wird. Aber das war ja die Grundüberzeugung des idealistischen Rationalismus und seiner Metaphysik, daß die Welt aus reinen Begriffen erkennbar sei. In dieser Grundüberzeugung hat Hume die Philosophie erschüttert und dadurch alle Wissenschaft zur Frage gemacht. Um diese Grundüberzeugung ging das ganze Ringen Kants. Wir haben sie für die Naturerkenntnis unter einer entscheidenden Einschränkung aufrecht erhalten können. Wir erkennen die Natur aus reinen Begriffen, aber nur in dem Sinne, daß sie es sind, die das Erfahrbare zur Einheit der Natur gestalten. Den gegenständlichen Inhalt bekommen die Begriffe nur durch die Erfahrung. Jetzt aber gilt es, jenseits aller Erfahrung rein aus Begriffen ein gegenständliches Dasein zu erkennen und zu beweisen. Die reine Idee soll sich als Gegenstand ablesen lassen. Aber das ist ja die letzte Entscheidung in der Frage von dem Verhältnis zwischen Denken und Sein im Erkennen. Wenn nach Platon das Dasein unvergänglicher Gedanke ist, bedeutet der unvergängliche Gedanke als solcher ein Sein? Gibt es eine synthetische Erkenntnis a priori vom Übersinnlichen, vom rein Gedanklichen? Es ist, als wäre jetzt erst der Punkt erreicht, an dem unsere ganze Frage entsprang. Erst jetzt erblicken wir sie in der Krisis der endgültigen Entscheidung.

Man erkennt es erst an diesen Erwägungen, daß in dem alten sogenannten ontologischen Beweise vom Dasein Gottes etwas wie der tiefste Urinstinkt des metaphysischen Geistes arbeitete. Es scheint die verzweifelte Urfrage der Erkenntnis: wie kommt der Geist zum Sein? nicht zu dem Sein, von dem uns die Sinne künden, sondern zu dem in sich selbst begründeten, notwendigen, letzten, das Grund aller Wahrheit

ist und alle Wahrheit in sich selbst gewiß macht. Im ontologischen Beweise scheint der Sprung über den Abgrund gelungen. Der Gedanke scheint in sich und durch sich allein seines Inhalts als eines gegenständlichen Daseins gewiß. Im allerrealsten Wesen muß alle Realität enthalten sein. Nun bedeutet auch das Dasein eine Realität. Also liegt das Dasein notwendig im Begriff des allerrealsten Wesens. Dieser einzige Begriff des unbedingten Wesens gewährleistet durch sich selber, daß das Wesen ist. Es wäre ein Widerspruch in sich selber, wenn wir von dem allerrealsten Wesen die Realität des Daseins verneinen. Können wir also diesen Begriff widerspruchslos denken, so ist Gott. Darin liegt die Entscheidung über die Kraft oder auch die Ohnmacht des Beweises, daß die rein logische Denkgesetzlichkeit, der Satz vom Widerspruch hier die Fähigkeit aus sich entfalten soll, nicht allein wie sonst den Bestand des Gedankens als eines solchen zu erweisen, sondern auch den Gegenstand des Gedankens in seinem Dasein zu begründen. Der Gedanke soll als innerlich widersprechend vernichtet sein, wenn sein Gegenstand nicht ist. Oder umgekehrt: so gewiß der Gedanke widerspruchslos denkbar ist, so gewiß ist sein Gegenstand eine Tatsache im Dasein. Was Hume mit dem Gedanken der Ursächlichkeit nicht gelang, soll mit dem Gedanken Gottes gelingen. Es soll in sich widersprechend sein, sein Dasein zu leugnen. Im Übersinnlichen also soll der reine Begriff die Geltung der Tatsächlichkeit aus sich erweisen, welche ihm im Sinnlichen nur zugesprochen werden konnte, insofern er das Anschauliche gestaltete. Dem Metaphysiker mag bei diesem Unternehmen sein Herz in Bangen, Jubel und Hoffnung bis zum Zerspringen schlagen: denn die ganze Möglichkeit seiner Welt steht hier entscheidend in Frage.

Aber die Notwendigkeit in unsern Gedanken ist immer nur eine Notwendigkeit der Urteile. Die Notwendigkeit der Urteile bedeutet keineswegs die Notwendigkeit der Sachen. Ist das Dreieck gegeben, so gilt notwendig der Satz von der

Winkelsumme. Aber ich kann mir alle Dreiecke aufgehoben denken. Dann fallen alle Urteile über die Dreiecke mit ihrer Notwendigkeit fort. Die Notwendigkeit der Urteile über das Dreieck beweist in keiner Weise, daß notwendig Dreiecke da sein müssen. So ist Gott notwendig allmächtig, wenn es einen Gott gibt. Aber kein Gedanke von Gott bringt notwendig die Gewißheit mit sich, daß Gott ist. Es gibt keinen Gedanken vom notwendigen Wesen, der es notwendig machen würde, daß das notwendige Wesen ist. Kein Begriff beweist durch sich selber sein Dasein. Das Sein gehört nicht zu den Bestimmungen, die den Inhalt eines Begriffes bilden. Ein gedachter Taler enthält, nur als Begriff betrachtet, genau dieselben Bestimmungen wie ein wirklicher Taler. Nicht eine neue Begriffsbestimmung kommt durch das wirkliche Dasein zu dem bis dahin unvollständigen Begriff hinzu. Der Begriff als solcher ist so vollständig in seiner bloßen Möglichkeit wie in seiner Wirklichkeit. Der wirkliche Taler vermehrt freilich mein Vermögen, was der mögliche nicht tut. Man wird nicht durch bloße Gedanken reich. Die Wirklichkeit bedeutet nur, daß der Taler in den Zusammenhang der möglichen Erfahrungen hineingehört, daß ich ihn als eine Tatsache der Anschauung zu finden vermag. Es gibt keinen andern Erweis von Wirklichkeit und Dasein als diesen, daß etwas als eine Tatsächlichkeit in der anschaulichen Erfahrung erfunden wird. Mit dem Gottesgedanken steht es nicht anders. Auch bei ihm kann das Sein nicht einen Inhalt in der Notwendigkeit des Begriffs bedeuten. Der Begriff Gottes in seiner Möglichkeit enthält genau dieselben Denkbestimmungen wie der Begriff Gottes in seiner Wirklichkeit. Das Dasein Gottes ist nicht eine Begriffsnotwendigkeit, sondern eine Tatsache, die bedeutet, daß er in einer Erfahrung zu finden sein müsse. Aber eine Erfahrung der sinnlichen Anschauung kann es nicht sein. Zu einer Erfahrung des Übersinnlichen aber führt kein Weg die Wissenschaft, die das Wirkliche durchdringen will. Diese Wissen-

schaft bleibt beschränkt auf das Reich des anschaulich Erfahrbaren. Der Versuch, die Grenze aus der Möglichkeit des reinen Begriffs zu überschreiten, ist dort mißlungen, wo er vielleicht noch am ersten ein Gelingen versprach. Wir haben das Dasein Gottes, das uns eine Gewißheit des Lebens war, in seinem Begriff schon stillschweigend mitgedacht und glaubten es nun zu beweisen, während wir tatsächlich nur den Begriff, den wir als eine Gegebenheit annahmen, erläuterten und in seinen verstohlen mitgedachten Bestimmungen auseinandersetzten. Wir fingen uns in einem analytischen Urteil, während wir ein synthetisches und zwar a priori zu gewinnen glaubten. Das synthetische Urteil, das ein Wirkliches ergreift, geht über den Begriff hinaus zu einem Dasein, welches einer ganz anderen Ordnung angehört als die bloßen Begriffe, — jener Ordnung der Erfahrbarkeiten im weitesten Sinne des Wortes. Es gelingt uns also nicht, aus reinen Begriffen in der Idee Gottes die Erfahrungswissenschaft zur Metaphysik zu erweitern. Wir entlarven in diesem Versuche, indem wir das metaphysische Denken in seinem rechten Kern und Wesen bloßlegen, eine Selbsttäuschung der Vernunft und zwingen sie zur Besinnung auf ihre Grenzen. Will sie erkennen, was ist, so findet sie ihre Grenze in der Möglichkeit der Erfahrung. Nur was in der Anschauung aufgewiesen oder zum mindesten in notwendigem Bezuge zu dem in der Anschauung Aufweisbaren erschlossen werden kann, nur das ist, nur das hat Wirklichkeit im Dasein. Kein bloßer Inhalt eines reinen Begriffs als ein solcher vermag sich als Wirklichkeit zu beglaubigen. Wir bauen in reinen Begriffen die nur der Vernunft zugängliche Welt der Wahrheit als in den Gesetzlichkeiten, die dem sinnlich Anschaubaren die Einheit des Naturgedankens geben, aber wir greifen nicht mit ihnen in die Welt einer übersinnlichen Wirklichkeit hinüber.

Das Mißlingen des ontologischen Beweises läßt wenig Hoffnung, daß es auf andern Wegen noch möglich sein werde, einen Beweis für das Dasein Gottes anzutreten. Denn wie

wir auch immer die Bezüge der Welt zum Gottesgedanken oder des Gottesgedankens zur Welt erleuchten mögen, zuletzt wird doch immer die Notwendigkeit sich aufdrängen, vom reinen Gedanken aus irgendwie den Übergang zum Sein zu suchen. Zuletzt wird immer jene Schwierigkeit übrig bleiben, die sich beim ontologischen Beweise als unüberwindlich erwies. Es zeigt sich denn auch wirklich, daß der sogenannte kosmologische Beweis sowie auch der so beliebte und insbesondere für das achtzehnte Jahrhundert verführerische physiko-theologische nur schlüssig werden, indem man sie durch den ontologischen ergänzt, so daß mit dem ontologischen Beweise diesen beiden der Boden der Haltbarkeit entzogen wird. Der kosmologische Beweis meint, daß, wenn etwas existiert, auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren müsse. Da nun zum mindesten ich selber da bin, führt dies Dasein meiner selbst allein bereits die Existenz des notwendigen Wesens mit sich. Der Beweis besitzt um sich eine Art geschichtlicher Ehrwürdigkeit. Denn dies ist der Weg, auf dem Descartes von seiner Einen einzigen Grundgewißheit des Ich als des denkenden Bewußtseins zu Gott und damit zum Grunde einer vom Ich unabhängigen Welt führen wollte. Mit diesem Gedankengange also wurde ganz eigentlich das erste Wort der Versuche in moderner Metaphysik gesprochen. Jedes Dasein verlangt seine Gründe und Bedingungen, die Bedingungen führen weiter und weiter zu einem unbedingten Grunde. Denn die Kette der Bedingungen muß doch irgendwo in sich vollendet sein. So kann das Zufällige letzten Endes nicht gedacht werden ohne ein Notwendiges. Aber schon dieser ganze Gedankengang vergißt, daß unser Wirklichkeitserkennen darauf eingeschränkt ist, Erscheinungen in der Einheit der Natur zu fassen. Er redet, als seien uns die Gegenstände der Erkenntnis nicht als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich gegeben, nicht als jene Inhalte der Anschauung, sondern unter dem reinen Begriff von Dingen, die als zufällige ein

Notwendiges voraussetzen. Er verwendet den Schluß vom Bedingten auf die Bedingung nicht als das Mittel, das den Anschauungsinhalten die gegenständliche Einheit gibt, sondern über alles Anschauliche und Erfahrbare hinaus als ein Gesetz, das reine Gedanken bindet und so aus dem bloßen Begriff der Zufälligkeit zum Gedanken des Notwendigen leitet. Aber damit noch nicht zufrieden hat der Beweis mit diesem Gedanken des notwendigen Wesens sein Ende noch keineswegs erreicht. Denn nun muß bestimmt werden, welches Wesen das in sich notwendige ist. Dies Wesen muß aus seinem Begriff heraus als das absolut notwendige bestimmt sein. Nur das allerrealste Wesen ergibt sich als ein solches. Es liegt hier abermals der Versuch vor, ein Wesen aus reinen Begriffen in seiner Bestimmtheit und Einzigkeit und dadurch zugleich als eins, das ist, zu erweisen. Wieder soll das Sein im Begriff des allerrealsten Wesens und seiner Vollständigkeit liegen. Wenn also der ontologische Beweis vom Gedanken des allerrealsten Wesens zur Notwendigkeit des Daseins schreitet, so dreht sich der kosmologische Beweis vollends im Kreise. Er geht von der Zufälligkeit zur Notwendigkeit, von der Notwendigkeit zur Vollständigkeit des höchsten Wesens, von ihm als dem Inbegriff der Realitäten zum Dasein und endet so bei der Notwendigkeit des Seins. Er braucht drei Schritte, um doch endlich sein Ziel zu erreichen mit dem einen Schritt, den der ontologische Beweis tut. Er legt ein Allgemeinstes der Erfahrung zugrunde — die Tatsache irgendeines Daseins —, um dennoch schließlich nur rein aus dem Begriff heraus eine scheinbare Beweiskraft zu gewinnen. Auch dieser Versuch zu einer Verwirklichung des Ideals durch den reinen Gedanken bleibt vergeblich.

Der ontologische Beweis ist ein Beweis aus bloßen Begriffen, der kosmologische legt den allgemeinsten Begriff einer Tatsächlichkeit in der Erfahrung zugrunde. Kaum scheint noch eine andere Möglichkeit für einen letzten Beweisversuch zu

bleiben, als die von den Gegenständen der Erfahrungswelt in ihrer Wirklichkeit und Bestimmtheit ausgeht. Der physikotheologische Beweis tut es. Wenn wir sagen würden, daß er den alten Anaxagorasgedanken durchbildet, so täten wir ihm bei weitem nicht genug. Vielmehr bringt er in die Gestalt eines wissenschaftlichen Beweisganges, was in jedem frommen Gemüte lebt. Zwar wäre zunächst zu sagen, daß ja nie eine Erfahrung gegeben werden kann, die einer Idee gemäß wäre. Darin liegt ja das Eigentümliche der Idee, daß sie in keiner Anschauung oder Erfahrung zur Darstellung kommt. Aber doch enthüllt sich das Reich der Erfahrung dem vertieften Blick als eine Welt der Wunder, die den Gedanken zum Vollkommensten leitet. Gleich unermeßlich enthüllt sich der Betrachtung die Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit der Natur in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit und im Kleinsten der unbegrenzten Zerlegung. Überall Gesetz, Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, von Mitteln und Zwecken, unverbrüchliche Regelmäßigkeit im Entstehen und Vergehen, unausdenkbare und immer neu sich offenbarende, immer tiefer zu bewundernde Weisheit. Hier waltet im Größten und Höchsten, was wir im Kleinen unserer Werke kennen, ein Geist, der das All nach seinen Gedanken und Absichten gestaltet wie der menschliche Künstler sein Gedicht. Das All im Wunder seiner Ordnung bezeugt die Weisheit des unendlichen Gottes. Dieser Gedanke belebt sogar unsere Forschung, die nicht müde werden kann, sich in diese Tiefen der Weisheit zu versenken, und, je unermüdlicher sie arbeitet, um so reicher belehrt und niemals enttäuscht wird. Nie wird das Gemüt sich die Gewißheit nehmen lassen, daß es vor den Wundern der Natur Auge in Auge sich befinde mit dem Unendlichen und seiner göttlichen Weisheit. Aber so unausrottbar dieser Gedanke im Menschen lebt und so fruchtbar, heilsam und nützlich er für das Menschenleben und unsere Forschung ist, so weit ist er doch von einer Vollkommenheit der Beweiskraft

entfernt. Denn so sehr uns die weise Ordnung an der Natur überwältige, so kennen wir sie doch immer noch nur an einem winzigen Ausschnitt des Alls. Unser Wissen, so sehr es sich blähe, ist jämmerliches Stückwerk. Wer gestattet uns die Kühnheit, von solch kleinem Teil auf das Ganze zu schließen? Wir ehren nicht Gott, sondern höchstens den Künstler, wenn wir göttliches und menschliches Kunstwirken in Vergleich stellen. Vielmehr setzen wir die Gotteskraft herab, wenn wir ihn nur als den fassen, der den gegebenen Stoff weise gestaltet. Unser Beweis erweist höchstens den Weltbaumeister, nicht den Weltschöpfer. Dann rechtfertigt vielleicht die Ordnung im All den Schluß auf eine Weisheit, die alles menschliche Denken bei weitem übertrifft. Aber von da bis zur Allweisheit ist noch ein großer Schritt, der Schritt vom Endlichen zum Unendlichen. Wer ist vermessen genug, sich zuzutrauen, daß er dies Verhältnis ermesse, daß er die Beziehung von der beobachteten Weltgröße zur Allmacht, von der Weltordnung zur höchsten Weisheit, von der Welteinheit zur absoluten Einheit des Urhebers einsehe? Unser Beweis kommt zustande nur, indem er sich aus sich selber unmerklich ergänzt. Aus der gewaltigen Größe wird ihm unter der Hand die Allgröße. Kein Schritt des Denkens führt durch den empirischen Weg zur absoluten Totalität. Als das All der Vollkommenheit wird Gott nur durch eine Erschleichung im Gedanken ergriffen. Ja, diese Erschleichung schließt noch eine andere in sich, die mich jenes geordnete All als ein Zufälliges auf ein Notwendiges zurückführen läßt. Damit aber münde ich in den Gedankengängen des kosmologischen und des ontologischen Beweises. Endlich bleibt doch der ontologische Beweis der einzig mögliche Beweisgrund für das Dasein Gottes. Nur in ihm scheint das Denken aus sich selber des göttlichen Daseins gewiß zu werden. Erfahrung so gut in ihrem allgemeinsten Gedanken wie in der Besonderheit ihrer Tatsächlichkeiten führt nirgends über den Abgrund, der das Ideal von den Wirklichkeiten trennt. Jener

einzig mögliche Beweisgrund aber aus reinen Begriffen täuscht. Es ist nur dieses gewiß, das notwendige unbedingte Wesen gehört nicht in die bedingten Reihen der Erfahrung hinein weder als ihr Teil noch als ihr Ausgangspunkt. Nur außerhalb der Welt ist es zu denken. Nur im Intelligibeln liegt seine Möglichkeit. Überall bestätigt es sich, wie die Wissenschaft im Streben zu ihrer Vollendung an das Intelligible rührt, ohne es zu erreichen. Im Intelligibeln mag der letzte Grund liegen für alles, was ist, auch für unsere Vernunft, auch für unsere Sinnlichkeit. Unser Erkennen muß sich bescheiden, daß es gebunden bleibt in diese Formen der Anschauung und der Begriffe, ohne einen Grund davon einzusehn.

Wenn uns mit diesen Widerlegungen der Beweise für das Dasein Gottes die Hoffnung genommen wird, durch Bemühungen des Verstandes zu einer logischen Gewißheit über das Dasein eines göttlichen Wesens zu kommen, so mag dies Ergebnis niederschlagend sein für alte Erwartungen, die die Geschichte der Metaphysik begleiten. Sie beseelte vielleicht die Zuversicht, durch Vernunft und aus Vernunft das Übersinnliche und das göttliche Wesen und Walten zu durchdringen und die Wissenschaft vom Wirklichen in diesen Einsichten in eine übernatürliche Wirklichkeit abzuschließen. Es ist gewiß, wir lernen hier die Bescheidung. Unsere Wissenschaft vom Wirklichen bleibt Naturwissenschaft. Sie faßt die Erscheinungen der Anschaubarkeit in Gesetze. Sie kennt über das Anschaubare hinaus keine Gültigkeiten reiner Begriffe, als die sind, die als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung allgemeine Gesetze für alles Erfahrbare bilden. Zum Scheitern ist jeder Versuch verdammt, sie über sich selbst hinaus zum Wissen vom Übernatürlichen, vom Göttlichen zu erweitern. Aber wenn dies Ergebnis die Naturerkenntnis gegen die Metaphysik abschließt, so ist es doch nicht niederschlagend für das religiöse Leben der Seele. Denn einmal legt es über allen Zweifel fest, daß das Dasein Gottes mit Verstandesgründen, so wenig es sich beweisen läßt, so wenig

auch sich widerlegen ließe. Das Ergebnis erhebt nur über jeden Zweifel, daß Gott kein Gedanke und kein Problem der Naturwissenschaft ist. Wäre er es, so hieße das ja, daß er wie Wärme, Licht und Klang eine Gegebenheit möglicher sinnlicher Erfahrung wäre. Das Dasein Gottes durch den Erfahrungsverstand beweisen wollen heißt nicht, sich zu ihm erheben, sondern ihn zu uns und in unsere Gebundenheiten hinabziehen. Wohl bedeutet der Satz eine tiefe Erschütterung für alte Denkgewohnheiten, der uns hier mit klarer Stimme sagt: die Natur kennt Gott nicht. Ist es doch der frommen Seele von je eine Gewißheit gewesen, daß die Natur selber als das Wunder aller Wunder sie in ehrfürchtigem Schauder vor das Angesicht Gottes stellt. Die Natur ist seine Allgegenwart. Aber die Natur ist ja nicht die Naturwissenschaft. Der Verstand als solcher kennt Gott nicht. Mit den tiefsten Gedanken des christlichen Religionsbewußtseins ist Kant einig, wenn er dem menschlichen Wissen seine Schranken verdeutlicht. Nicht Menschenweisheit ergreift den unerforschlichen, den unergründlichen Gott. Ja, es wäre vielmehr zu sagen, daß es dieser fast zweitausend Jahre bedurfte, bis die menschliche Wissenschaft ihrem Dünkel entwuchs und einig wurde mit der schlichten Einfalt des frommen Gemüts. Die Jahrhunderte der alten Kirche, des Mittelalters und auch der Neuzeit sind in ihrer Metaphysik Heiden geblieben. Sie haben geglaubt, aus reiner Vernunft die Geheimnisse der Gottheit aufbrechen zu können. Aber Gott ist kein Gegenstand des Wissens, so wie es die Erscheinungen der sinnlichen Wahrnehmung sind.

In diesem Zusammenhang erblickt man erst die gewaltige Bedeutung der Kantischen Tat für die Kultur der Seele. Sie lernt aus Wissenschaft, was für sie das Eine ist, was not tut: welche Wege zu Gott nicht führen. Nicht die Wege des Verstandes führen zu ihm. So mag sie sich für andere Wege bereiten, wenn es welche gibt. Indem ihr nach drüben die Aussicht verrannt ist, beginnt sie etwas von ihren eigenen

Weiten und Tiefen zu ahnen. Sie ist mehr als Verstand. In dem, was sie mehr ist, liegt vielleicht erst ihr eigentliches und wahres Leben. Kant wird wie Sokrates, indem er falsche Anmaßungen des Wissens vernichtet, der neue Entdecker der Seele und ihrer Welt. Er hebt den Gottesgedanken weit hinaus über alle Verstandesbegrifflichkeit und alle Reiche der Wahrnehmbarkeit. Er verweist ihn in die letzten Tiefen und Gründe, dorthin, wo im Intelligibeln der dem Verstande unerforschliche Grund aller Natur und Freiheit mag zu setzen sein. Wird das Wissen als eitel entlarvt vor dem Übersinnlichen, so erwacht als die wuchtigste Frage für das Leben die Frage, ob in diesen Dingen das Wissen das letzte Wort hat. Die Frage der letzten Selbsterkenntnis des Menschen ist mit übersokratischer Gewalt gestellt. Sie erhebt sich aus dem ganzen Gange der wissenschaftlichen Weltkultur. Indem Kant der Wissenschaft von der Natur ihre Grenzen zeigt, wird klar, daß sie nicht den Gesamtumfang der Wissenschaft erschöpft. Wir müssen, da die Verstandesbegrifflichkeiten versagen, nach der neuen Art von Begriffen suchen, die der Seele zum wahren Wissen von sich und ihrem Gott verhelfen.

Denn dieses alles sagt ja allein, daß es vom Übersinnlichen nicht wie von der Sinnenwelt eine Wissenschaft nach der Art der Erfahrungswissenschaft gibt. Die Wissenschaft vom Wirklichen in Seinsbegriffen begreift sich in ihrem Sinn und grenzt sich in sich selber ab. Sie verstand sich selber falsch, als sie ihr Streben nach Einheit und Vollendung im Gottesgedanken endete und krönte. Es setzt an dieser Stelle abermals eine der ganz großen Kantischen Entdeckungen ein. Er hebt aus jenem Streben nach Gott die Richtungen des Gedankens heraus, die darin ihr eigentliches und wahres Ziel nur selbst verkennen. Dies Ziel liegt in der Vollendung der Wissenschaft vom Wirklichen. Jene Einheit, die als das Ende oder der Grund alles Wissens zu begreifen wäre, ist nicht die Einheit des göttlichen Daseins. Sie ist die Einheit des

Systems, in dem die Gedankenwelt der Wissenschaft sich zusammenschließt. Die metaphysische Theologie versuchte, Ideen unmittelbar als Kunde vom übersinnlichen Wesen abzulesen. So sollte das All seine letzte Einheit gewinnen. Aber solch ein Unternehmen war abzuweisen, da in ihm das Wissen sich selber übersteigt. Allerdings aber strebt die Wissenschaft zu letzten Einheiten des Gedankens. Insofern arbeiteten in der Vergeblichkeit jener metaphysischen Denksetzungen Bestrebungen, die als logische ihre Berechtigung behaupten und nur der genauen Fassung bedürfen. Die Wissenschaft will ja nicht nur die Erscheinungen in allgemeinen Gesetzlichkeiten zur Gegenständlichkeit der Natur bestimmen. Sie will auch die Mannigfaltigkeiten der Gesetzlichkeiten in der Einheit von Grundgesetzen zusammenfassen und zuletzt alle Natur in der Einheit des Naturgedankens verstehen. Die Lehre von den Grundsätzen des reinen Verstandes hat also noch nicht die abschließende Begriffsbestimmung der Natur gegeben. Die Kategorien, wie wir längst wissen, bedeuten nicht das Ganze des Naturgedankens. In Ideen der Einheit sind die Begriffsgesetzlichkeiten zusammenzufassen. Denn das heißt ja Natur erkennen, daß wir die Erscheinungen verstehen in der Einheit des Naturgedankens. Die allgemeinen Naturgesetze der Kategorien fassen nur die Einheiten der Naturgegenstände in die Einheit der objektiven Zeit. Sie verstehen die besonderen Naturgesetze als Darstellungsweisen der allgemeinen. Dies ließe immer noch die Möglichkeit zu, daß die besonderen Gesetze in einer unübersehbaren Mannigfaltigkeit unvergleichbar auseinanderfielen. Wir haben an ihnen erst die wahre Einheit des Naturgedankens zu suchen. Unter dem Gesichtspunkt der Wissenschaft vom Wirklichen bedeutete der Gottesgedanke nichts anderes als die letzte Einheit des Seins, aus der die Mannigfaltigkeiten des Realen als aus ihrem Grunde fließen. Wir haben die Unmöglichkeit der Gottesmetaphysik aufgewiesen und sie zerbrochen. Wir wollen nunmehr in ihrem rein wissen-

schaftlichen Sinne die Gedanken bestimmen, die zu jener letzten Einheit der Erkenntnis hinzielen. Sie sind in den Irrungen der theologisch-metaphysischen Gedankengänge der aufweisbare Kern an gültiger Wahrheit. So ereignet sich, was man fast als ein Wunder bezeichnen kann, daß, während die Metaphysik von Gott sich auflöst, sich, unter ihr verborgen, die Logik der Erfahrungswissenschaft auftut, die erst in diesen Darlegungen sich vollendet. Die Metaphysik der Freiheit hat die Wissenschaft über das Wirklichkeitswissen vom Sein hinaus auf die Ethik als das Wissen vom Sollen verwiesen. Die Metaphysik von Gott enthüllt sich der Kritik als die irrige Einkleidung der Gedanken, die der Wirklichkeitswissenschaft vom Sein die Richtung auf ihre Vollendung geben. Die Welt des Jenseits wird in das Diesseits hineinverwandelt. Indem die übersinnlichen Gegenstände schwinden, erkennen sich Vernunft und Wissenschaft in ihren Notwendigkeiten, in ihrer ganzen Ausbreitung, in jeder Sinnbedeutung ihrer Begriffe.

Der Gedanke, der sich hier zu einer neuen Fruchtbarkeit entfaltet, ist uns längst bekannt. Wir wissen es seit lange, daß die Idee nicht von konstitutivem, sondern von regulativem Gebrauche sei. Sie ist nicht gegeben, sondern aufgegeben. Das will sagen: sie stellt sich nicht unmittelbar in dinglicher Wirklichkeit dar, sondern sie gibt nur unserm Gedanken einen Richtpunkt in einer letzten zusammenfassenden Einheit. Sie ist nicht eine Tatsächlichkeit der Natur, aber sie ist ein Ziel der Forschung. Das Unbedingte des Dinges an sich als eine Einheit reiner Begriffe wird in keiner Erkenntnis ergriffen, aber es gibt den Richtlinien des Erkennens ein letztes Ziel. Die Beweise für das Dasein Gottes bedeuteten noch einmal den Versuch, das Unbedingte konstitutiv als eine Tatsächlichkeit aus reinen Begriffen zu setzen. Wir sollen nun die Einheit der Erkenntnisse, die damit als ein Ding an sich im übersinnlich Wirklichen gefordert wurde, vielmehr als eine Aufgabe im Bilden der Wissenschaft begreifen. Sie soll und darf und

muß unser Forschen leiten. Sie mag dann in diesem Sinne als ein fehlerfreies, d. i. als ein widerspruchsloses, denkerlaubtes Ideal alle Erkenntnis schließen und krönen. Dies bedeutet, daß wir über jede gegebene Erfahrung hinaus zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung der Erfahrung streben. Die größtmögliche Erweiterung soll aber zugleich die völlige Vereinheitlichung bedeuten. Dies besagt das Streben zum System der Erkenntnis, als in dem die Erkenntnisse alle ihren Zusammenhang aus dem Grunde des beherrschenden Einheitsgedankens gewinnen und zwar so, daß die Idee vom Ganzen der Erkenntnis jedem Teil im Ganzen seinen Ort bestimmt.

Im tiefsten Sinne des Wortes enthüllt sich hier der hypothetische Gebrauch der Vernunft oder besser noch: der Gebrauch der Vernunft als der letzten Hypothese im Erkennen. Es ist die erste Hypothese der Erkenntnis, daß in Begriffen die Einheit des Gegenstandes sich aufbaue. Es ist die letzte Hypothese der Erkenntnis, daß die begrifflichen Erkenntnisse alle einen vernünftigen Zusammenhang bilden, in dessen Einheit einer jeden ihr Platz bestimmt ist. Dies ist der Systemgedanke, der alles Erkennen als das Ziel seiner Vollendung leitet. Erkenntnis bedeutet System. Der allgemeine Gedanke, der die Erkenntnisinhalte systematisch macht, bewährt sich darin und findet darin seine Bestätigung, daß aus ihm als ihrem Grunde die Inhalte als ein notwendiger Zusammenhang von Folgen fließen. Wir haben es in einem Gebiete zu vollendeter Erkenntnis gebracht, wenn es uns gelungen ist, die Gesamtheit der Inhalte als notwendige Folgen aus einem Gedanken herzuleiten oder auf ihn zurückzuleiten. Dieser Gedanke ist dann der Begriff, der sie als Erkenntnis bestimmt. Die Vollständigkeit und Einheit in der Ableitung der Gesetzlichkeiten bewährt den zugrunde gelegten Gedanken. Platon wußte es. Die Bestimmung der platonischen Idee aus dem Phädon findet hier ihre tiefste Rechtfertigung. Platon aber schöpfte in dieser Bestimmung nur den tiefsten bewegenden Gedanken der sokratischen Methode

aus. Hier am meisten erscheint Kant auf der Höhe der Zeiten als der neue Sokrates. Hier am meisten erhellt der Sokratesgedanke in seiner unerschöpflichen Bedeutung. Die Gesamtarbeit der Wissenschaft ist in ihn hineingenommen. Der Gedanke der Wissenschaft selber kommt in ihm zur letzten Entscheidung. Wissenschaft, um sich in sich selbst zu vollenden, muß System sein.

Welchen gegenständlichen Geltungswert besitzen die Methoden, in denen sich die Wissenschaft zum System vollendet? Die systematische Einheit, zu der wir die Begriffsinhalte eines Erkenntnisgebiets bringen, bildet den Probierstein für die Wahrheit der Begriffe. Aber sie ist nicht in den Tatsachen gegeben. Sie bildet nur den Vorwurf, zu dem wir das Erkennen richten. Sie ist dem Erkennen als Problem aufgegeben. Sie bedeutet den führenden logischen Grundsatz, der uns die Einhelligkeit der Gesetzlichkeiten im Zusammenhange eines herrschenden Grundgedankens suchen läßt. Wir fassen die Erscheinungen der Natur in den Kräften der mechanischen Arbeit, der Wärme, des Lichtes, der Elektrizität, des Magnetismus. Wir erreichen das System der Physik, wenn wir sie alle zurückzuführen vermögen auf die Eine Grundkraft der Energie und als deren Abwandlungsformen verstehen. Die Vollständigkeit in der Ableitung der Naturerscheinungen, die sie alle als notwendige Folgen des zugrunde gelegten Gedankens fassen läßt, gilt uns als der Probierstein für die Wahrheit des Gedankens. Nicht von den Erscheinungen unmittelbar ist hier die Rede, sondern von ihren Gesetzlichkeiten, nicht von Anschauungen, sondern von Begriffen. Die Begriffe sind in ihrem Grunde irgendwelche Fassungen oder Darstellungsweisen der reinen Verstandesbegriffe. Die Idee bedeutet die Einheit der Begriffe. Das Ideal bedeutet also das System als die Einheit der Begriffserkenntnisse in Ideen. Die Ideen sind die Aufgaben, in deren Erfüllung die Erkenntnis systematische Einheit gewinnt.

Die allgemeine Annahme, unter deren Voraussetzung das

Streben zum System das Erkennen stellt, läßt sich so aussprechen, daß alles Erfahrbare die Gestalt der Begrifflichkeit an sich trage. Sie würde dann mehr sein als nur eine Maxime, die subjektiv das Forschen leitet. Vielmehr setzt diese subjektive Forschungsmaxime als die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit, um Kantische Sprache zu reden, ein transzendentales Prinzip voraus. Das will sagen: es ist eine reine Gesetzlichkeit des Denkens, die zugleich eine Gesetzlichkeit der Dinge, der Gegenstände bedeutet. Wenn sie als Gesetzlichkeit des Denkens etwas zunächst Subjektives wäre, so hat dies Subjektive als Gesetz der Gegenstände zugleich und in sich selber objektive Geltung. Der Gegensatz des Subjektiven und des Objektiven hebt sich auch hier auf im Transzendentalen. Das Transzendentale bedeutet den Inbegriff der reinen Denksetzungen, die die Grundgesetzlichkeiten der Gegenstände bilden. Wir stehen abermals in der Durchführung jener tiefsten und auf die letzten Gründe der Erkenntnis gehenden Untersuchung, welche feststellen soll, in welchem Sinne die Gegenstände der Erkenntnis Geist sind und daher im Erkennen Geist und Gedanke werden können. Die innerlichste Beziehung auf den gedanklichen Gehalt der Gottesbeweise tritt damit überraschend hervor. Es handelt sich wieder um die großartige Kantische Umbildung der metaphysischen Dogmatismen in kritische Festsetzungen über die Möglichkeiten der Erkenntnis. An die Stelle der Ontologie tritt die Wissenschaftslehre und begreift dort methodische Notwendigkeiten, wo die Ontologie das Unbedingte im Dasein zu ergreifen und auseinanderzulegen meinte. Wenn der ontologische Gottesbeweis aus reinen Begriffen, ja aus dem Begriffsdenken als solchem das göttliche Dasein erschließen wollte, so bestimmt unsere Erkenntnislehre an dieser Stelle genau den Sinn, in dem die inneren Notwendigkeiten des Begriffsdenkens sich als Gesetze der Dinge behaupten oder annehmen lassen. Auch hier also werden gegenständliche Gültigkeiten aus dem reinen Begriff und seiner Natur abgeleitet. Die Begrifflichkeit

des Denkens begründet eine Reihe von Methoden, unter denen wir die Dinge denken müssen, wenn die Vollständigkeit und Einheit der Erfahrung möglich werden soll. Das Begriffsdenken faßt das Dasein unter dem Gedanken einer Ordnung von Gattungen, Arten, Unterarten und Individuen. Man denke sich einmal die Erscheinungen der Welt als eine unvergleichbare Vielheit des immer Anderen, immer Neuen. Kein Erkennen wäre möglich. Es ist also das erste, daß die unübersehbare Mannigfaltigkeit sich zusammenfassen lasse in Einheiten des Gedankens, daß das Einzelne sich ordne unter dem Besonderen und Allgemeinen. Alles Denken geschieht im Urteil durch allgemeine Begriffe. Die Kraft der Aussage liegt im Prädikatsbegriff. Ohne dies Gesetz der Zusammenfaßbarkeit in Gattungen also gäbe es keinen Begriff und keinen Verstand und demnach keine Erfahrung. Nur durch die Gleichartigkeit im Mannigfaltigen der Erfahrung gibt es empirische Begriffe, gibt es Erfahrung als Erkenntnis und Wissenschaft. Dies wäre denn die erste Methode der Begrifflichkeit, die wir als diejenige der Gleichartigkeit oder auch, da wir Deutsche die Wunderlichkeit haben, wissenschaftliche Sachverhalte besser unter fremden Namen zu verstehen, als diejenige der Identität oder der Homogeneität bezeichnen können. Aber die Gleichartigkeit bedeutet ja ihrem Begriff nach Gleichartigkeit im Verschiedenen. Erkennen heißt nicht allein Vereinheitlichen, sondern ebensosehr Unterscheiden. Es heißt Vereinheitlichen im Unterschiedenen, heißt Unterscheiden in der Einheit. Dies ist die zweite Methode der Begrifflichkeit, welche die der Besonderung oder der Spezifikation heißen mag. Wir müssen sie wie die erste in der größten Wucht ihrer Anwendung denken. Wie jene unermüdlich zur letzten Einheit im Unermeßlichen der Mannigfaltigkeiten strebt diese ebenso unerbittlich zu immer feinerer Unterscheidung. Keine Art erkennt sie als die letzte an. Jene ist die Methode der Einheit, diese ist die Methode der Vollständigkeit in der Erfahrung. Die Erscheinungen werden vorausgesetzt als ein System der

durchgängigen Bestimmtheit, in dem das Eine in immer feineren und immer noch feineren Gliedern des Gedankenbaums sich verzweigt und keins dieser immer feineren Glieder das feinste ist. Diese Selbstverzweigung in immer feinere Glieder, die bis ins Unendliche geht, macht ja aber durch sich selber deutlich, daß hier zwischen den beiden Methoden vermittelnd eine dritte wirkt. Diese dritte Methode stellt die Verzweigung der Gattung in den Arten als eine Reihenfolge stetiger Übergänge vor. Sie setzt zwischen den Arten ineinander sich hinüberbildende Verwandtschaften voraus. Sie denkt die Natur gestellt unter ein allgemeines Gesetz der Stetigkeit. Sie mag denn die Methode der Verwandtschaft oder der Affinität, die Methode der Stetigkeit oder der Kontinuität genannt werden. Die Einheit im Mannigfaltigen oder Verschiedenen bedeutet die Stetigkeit. Es gibt keine leeren Zwischenräume in den Formen der Natur. Sie bildet ein Kontinuum der Formen.

Abermals erleuchtet sich in diesen Kantischen Darlegungen die Vernunft im geschichtlichen Gange des Philosophierens. Die Weltansicht des Aristoteles wird in ihrem innersten Sinn und Grunde bloßgelegt. Sie faßt die Welt als eine Welt der Begrifflichkeit. Sie stellt sie unter den Gattungsgedanken der Entelechie, läßt die Entelechie in ihre Besonderungen übergehen und führt diese Besonderungen wieder in einem Stufenreich ineinander über. Die Welt des Aristoteles ist die Welt des Gattungsbegriffs, der das Wesen seiner Einheit in den Arten als einer Stetigkeit von Formen entfaltet. Noch innerlicher offenbart sich das Geheimnis der Leibnizischen Weltschöpfung. So erklärt es sich also, daß er den Gedanken der Kontinuität zum Grundgedanken seiner Welt macht. Die Kontinuität vermittelt die Einheit des Gedankens mit der Unendlichkeit im Verschiedenen der Erscheinungen. Sie ist die Harmonie, die in ihrem Zusammenklingen von Einheit und Fülle das Wesen des Leibnizischen Geistes selber ist. Sie macht die Welt in all ihrer Mannigfaltigkeit zum Begriff. Sie stellt

das letzte Ziel für alle Mühe der Erkenntnis. Auch wird in diesem Zusammenhange der ganze Unterschied zwischen den empirischen und den philosophischen Köpfen deutlich. Jene weilen in der Unterschiedenheit, diese in der Einheit. Wir haben früher die Begriffsköpfe und die Ideenköpfe unterschieden. Aber, genauer gesprochen, gibt es zwei Arten der Ideenköpfe. Denn auch die Unterscheidung als Methode bedeutet eine Idee. Sie bedeutet eine Idee, sobald sie sich unbedingt nimmt. Die Befangenheit im Einzelnen und Besonderen macht den bloßen Empiriker. Die Ergriffenheit von der Einheit macht den Philosophen. In Wahrheit aber fordern die beiden Methoden einander und setzen sich gegenseitig in sich voraus. Das Erkennen verlangt, daß das Verschiedene voll durchdrungen und die Einheit am Verschiedenen erwiesen werde. Darum bedeutet Leibniz die höchste Erscheinung des Erkenntniswillens in der neueren Welt. Man sieht, was durch ihn geschah, als er die Stetigkeit zum innersten Gesetz der Welt erklärte, die die innerste Bedingung systematischer Erkenntnis ist.

Je weittragender die Bedeutung dieser Gedanken, um so wichtiger ist, daß wir sie in dem genauesten Sinn ihrer gegenständlichen Geltung fassen. Schon die Kategorien sind ja allgemeine Begriffe. Ohne sie, die den Gedanken der Gegenständlichkeit ausmachen, gibt es weder Natur, deren allgemeinste Gesetze sie sind, noch Verstand, dessen gegenständliche Grundgesetzlichkeiten sie bilden. Aber in unserm Zusammenhange handelt es sich nicht um die Bildung des Gegenstandsgedankens, sondern um die Mannigfaltigkeit der Gegenständlichkeiten. Der Gedanke wäre denkbar, daß Gegenständlichkeiten zwar wären, aber daß sie in ihrer jeden Vergleich ausschließenden Verschiedenheit aller Zusammenfassung in die Einheit der Natur spotteten. Auch dann wären weder Natur noch Verstand möglich. Also nicht die Einheit, durch die Gegenstand und Natur erst ist, steht in Frage, sondern die Einheit der Natur in der Fülle ihrer Gegenstände. Demnach nicht von

dem konstituierenden Gesetz der Gegenständlichkeit ist die Rede, sondern von Betrachtungsweisen, die uns in die Fülle ihrer Erscheinungen die Einheit bringen. Jene drei Methoden, die im Grunde nur die eine Methode der Begrifflichkeit sind, bedeuten also in der Erkenntnis nicht konstituierende Gesetze, sondern regulative Maximen. Sie sind im vollsten Begriff des Wortes Ideen. Das will sagen: keine Erfahrung ist ihnen völlig gemäß. Wenn die Verschiedenheit der Arten täglich durch Erfahrung neu bestätigt wird, so bedeutet die völlige Vereinheitlichung im Gedanken ebensosehr nur ein letztes Ziel, wie die Stetigkeit der Übergänge in keiner Erfahrung erreicht wird. Auch die Vollständigkeit der Erfahrung bleibt Ziel im Unendlichen. Auf der andern Seite sind sie doch mehr als bloße Arbeitshypothesen. Sie finden ihre Rechtfertigung nicht in einem Grundsatz der Arbeitsersparnis oder Denkökonomie, als „empföhlen" sie sich durch die Vereinfachung, die sie in unser Vorstellen bringen. Sie ruhen vielmehr auf dem Grunde einer letzten Voraussetzung über die Natur der Dinge. Erkenntnis als der in allen Folgen mit sich übereinstimmende Gedanke der Welt wird nur möglich unter dieser letzten Voraussetzung der Begreiflichkeit oder der Begrifflichkeit der Dinge. Jene Methoden erklären nichts anderes als die Bedingungen für die Begreiflichkeit der Natur. Noch einmal und freilich in noch höherem Grade als bei den Kategorien erscheint nun allerdings die Erkenntnis als das Wunder aller Wunder. Wenn es schon eine Fügung war, für die es nur den einen Namen der Gnade gibt, daß die Natur das Gesetz des Verstandes trägt, wodurch allein Naturerkenntnis auch nur in ihren Grundbegriffen möglich wird, so ist es eine um so höhere Fügung der Gnade, daß sie auch im Besonderen und Mannigfaltigen ihrer Gegenständlichkeiten die Gestalt der Begrifflichkeit aufweist. Dies ist eine letzte oder, wenn ihr Kategoriengesetz die letzte ist, eine vorletzte Gegebenheit. Aber die Gegebenheit ist so, wie sie sein muß, damit Erkenntnis möglich sei. Das

leitende Interesse der erkennenden Vernunft ist Einheit in der Verschiedenheit. Dies Interesse ist eine subjektive Maxime. Diese subjektive Maxime arbeitet, als sei sie ein objektives Gesetz, und die Tatsachen bejahen sie in dieser Voraussetzung. Es steht nicht so, daß es keine Tatsächlichkeit geben könnte ohne dieses gedankliche Gesetz. Aber es gäbe keine Einheit der Natur in der Fülle ihrer tatsächlichen Erscheinungen ohne diese Voraussetzung. Nur durch sie kann sie Begriff werden. Jene Methoden setzen die Bedingungen auseinander, unter denen das All in der Vollständigkeit seiner Erscheinungen Begriff, der Begriff Gedanke vom All der Gegenständlichkeiten werden kann. Sie treffen also die entscheidende Frage von der Möglichkeit einer wahren Wissenschaft vom Wirklichen als der Einheit und Vollständigkeit der Erfahrung. Wenn Empiriker und Philosophen miteinander streiten, bedeutet dies nicht einen Widerstreit in der Vernunft, sondern nur eine Verschiedenheit und wechselseitige Einschränkung der Methoden, die alle dem Einen Interesse der Vernunft, der Erkenntnis, dem Erfassen des Einen als einer Stetigkeit im Verschiedenen dienen.

Die Welt wird in jenen Methoden der Betrachtung so angesehen, als sei sie nach Begriffen gestaltet. Sie wird vielmehr angesehen, als sei sie gestaltet nach dem allgemeinen Gesetz der Begrifflichkeit. Diese Methoden sind begründet in dem Streben nach der Vollständigkeit und Einheit der Erkenntnis. Sie bedeuten nichts anderes als den Gedanken der systematischen Einheit in der Erkenntnis selber. Die Welt aber erscheint danach als das Werk eines nach Begriffen gestaltenden Verstandes. Wir nennen die Begriffe, die dem Verstande die Ziele seines Bildens setzen, Zwecke. Der nach Begriffen bildende Verstand ist der Zwecke setzende, Zwecke gestaltende Verstand. Die Welt betrachten im Sinne eines Systems der Begrifflichkeit heißt sie betrachten unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit. Es ist die teleologische Betrachtungsweise der Natur, die damit in unsern Gesichtskreis tritt. Der Gedanke der Idee, die zu-

nächst nur als Aufgabe eine Einheit der Begriffe bedeutete, erfüllt sich hier mit einem eigenen Inhalt. Er bedeutet als eine Einheit nach Begriffen die Einheit des Zweckgedankens. Die Natur als eine systematische Einheit nach Begriffen wäre eine Einheit der Zwecke. Es ist eine neue Art von Beziehungen und zwar von Beziehungen der Ursächlichkeit, die sich dem Forscher auftut. Über die Ursächlichkeit, die in dem allgemeinen Naturgesetze der Kausalität erschlossen worden und als dies Naturgesetz den allgemeinen Gedanken der Natur begründet, greift hinaus die neue Ursächlichkeit der Zwecke. Es ist die für die Weltansicht entscheidende Frage, ob und in welchem Sinne die Welt als eine zweckhaft geordnete, als eine zweckvoll einheitliche gelten darf.

Wieder erhellen sich hier die geschichtlichen Zusammenhänge der philosophischen Gedankenbewegung. An diesem Problem geschah das Gewaltige, daß im menschlichen Denken der Geist entdeckt wurde, — damals nämlich, als Anaxagoras Grund und Ordnung der Welt auf den Geist, den Nus zurückführte. Es ist die gleiche Gedankenrichtung, die den Aristoteles diese Welt, die für ihn die Selbstverwirklichung der Begriffe ist, als ein nach Begriffen gestaltetes System lehren ließ, in dem die Begriffe als Ursachen und Zwecke zugleich die bewegenden Kräfte sind. Unter dem gebietenden Ansehn des Aristoteles blieb die Natur das Mittelalter hindurch das Reich der Zwecke. Die ganze mittelalterliche Naturansicht war teleologisch und mußte es sein, da die theologisch gerichtete Denkweise durch die Teleologie die Natur als Gottes Werk begriff und die Einheit zwischen ihrem Naturgedanken und ihrem Gottesgedanken gewann. Es bezeichnete den Ursprung des neuen Weltalters, als Galileis Physik die Natur im Sinne des mathematischen Gedankens in ihrem Grundbegriff als Mechanik bestimmte. Es geschah im Gegensatz zur aristotelisch-scholastischen Teleologie. Die moderne Naturwissenschaft ergriff damit den allgemeinen Naturgedanken im Sinne der mechanischen Kausa-

lität. Der Streit zwischen Mechanismus und Teleologie aber wird seitdem das entscheidende Anliegen im Aufbau der Weltanschauung. Leibniz stiftet auch diesmal die große Harmonie. Es ist für das Naturerkennen sein tiefster und letzter bewegender Gedanke, den Gegensatz zwischen Mechanismus und Teleologie aufzuheben und die allgemeine Naturgesetzlichkeit zugleich als eine Gesetzlichkeit der Zwecke verstehen zu lassen, was schon bei ihm im Gedanken der Stetigkeit geschieht.

Wieder an einer entscheidenden Stelle birgt Kant den Ertrag der Gedankenarbeit aus Jahrtausenden und bringt ihn zu seiner letzten Klarheit. Ja, in einer entzückenden Einfachheit und Feinheit deckt er die fast unvermeidliche Gedankenirrung auf, die den menschlichen Verstand gerade hier immer wieder zu dem Glauben bringt, als stünde er dem göttlichen Verstande gegenüber. Denn wie es mit dem Wesen unserer Vernunft unzertrennlich verbunden ist, daß sie nach Begriffen gestalte, so sieht sie denn auch unwillkürlich in der Welt als einem nach Begriffen Gestalteten das Werk einer übermenschlichen Vernunft. Sie bewundert und verehrt den urbildlichen Verstand, dessen Gedanken als Zwecke die Welt schaffen und sind, als unendliche Erhöhung des eigenen kleinen nachbildenden Verstandes, der nach seinen Begriffen gleichfalls Zwecke verwirklicht. Aber, wie die weltgeschichtliche Tatsache der aristotelischen Scholastik beweist, die Gefahr ist groß, daß gerade bei diesem Gedanken dem menschlichen Forschen die Möglichkeit fruchtbarster Anregung in Wahn und Überheblichkeit umschlage. Es geschieht in dem Augenblicke, in dem die Methoden der Teleologie, statt die Untersuchung in unermüdlichem Suchen weiterzuleiten, vielmehr die Zweckhaftigkeit der Natur als eine gegebene und erwiesene Tatsache behandeln. Die Kantische Sprache ermöglicht hier die höchste Klarheit des Ausdrucks. Die Zweckmäßigkeit der Natur ist eine regulative Idee. Sie ist nicht ein konstitutiver Begriff. Alle Irrtümer entspringen, wenn die regulative Idee als ein konstitutiver Begriff be-

handelt wird. Die Zweckmäßigkeit, will dies sagen, darf mein Forschen leiten in der Richtung auf die letzte Vollständigkeit und Einheit der Erkenntnis. Sie gebietet, das All der Naturdinge zu betrachten als ein System der Gattungen und Arten unter den Gesichtspunkten der durchgängigen Gleichartigkeit, Verschiedenheit und Stetigkeit. Aber sie ist nicht im Sinne der allgemeinen Kausalität ein allgemeines Naturgesetz, als sei Natur und Gegenständlichkeit ohne sie nicht zu denken. Sie ist für das Forschen nicht eine Gegebenheit, sondern eine Aufgabe. Als Aufgabe belebt sie die Forschung und führt zu immer neuen Entdeckungen. Es fördert und erweitert die Physiologie, wenn sie in allen Einrichtungen des tierischen Leibes Absicht und Nutzen aufzuspüren sucht. Zwar sollen wir unablässig nach dem Verstehen im Sinne der allgemeinen Ursachsgesetzlichkeiten der Natur, der physikalischen und chemischen, streben. Aber wenn wir alles am Tier als organisch im Sinne biologischer Zweckeinheiten voraussetzen, so gibt diese Voraussetzung selber als Aufgabe dem Forschen die Probleme, die uns die Wirkungsweise der allgemeinen Naturgesetze aufspüren lassen.

Der Zweck ist nicht ein allgemeines Naturgesetz, sondern ein Gesichtspunkt der Betrachtung, unter dem wir das Wirken der allgemeinen Naturgesetze entdecken. Nehmen wir aber die allgemeine Zweckmäßigkeit als eine Gegebenheit an, so ergeben sich die Irrtümer. Da ist der Irrtum der trägen Vernunft, die mit dem Zweckgedanken die Untersuchung für geschlossen hält und sich daher das Aufspüren der Ursachen erspart, da doch, wenn uns der Grundsatz der Zweckmäßigkeit nur zum Aufsuchen der physisch-mechanischen Ursachen anleitet, er das Forschen im Hinblick auf die Erfahrung immer nur erweitert und ihm in keinem Falle Abbruch tut. Schlimmer wäre der Fehler der verkehrten Vernunft, die, statt die Weisheit der Zwecke als ein letztes Ziel zu suchen und sie geduldig aufzudecken, vielmehr von ihr als einer Gegeben-

heit ausgeht und der Natur Zwecke andichtet. Sie macht das Letzte zum Ersten und beginnt, wo sie enden sollte oder vielmehr, da das Ziel im Unendlichen liegt, niemals enden kann, in der Vollständigkeit der Einsicht in die Zwecke. Die vollständige zweckmäßige Einheit ist die Vollkommenheit. Sie überall in der Natur vorauszusetzen, in der größten Mannigfaltigkeit die größte Einheit vermuten kann die Forschung nie hemmen, sondern immer nur beflügeln. Sie wird den Leitfaden der allgemeinen Naturgesetze nie aus der Hand lassen. Aber sie wird durch die Ideen der systematischen Einheit die Wege finden, auf denen sie der Leitfaden zur immer größeren Vollständigkeit und Einheit der Erfahrung wird, wenn sie auch nie zum letzten Ziel, der Vollkommenheit des Wissens, führt. Die größte systematische und demnach zweckmäßige Einheit ist die Schule und, mehr als das, die Grundlage der Möglichkeit für die Vollendung der Erkenntnis.

So gewinnt das Ideal, das als der Gottesgedanke vom höchsten Wesen sich im menschlichen Wirklichkeitserkennen schlechterdings nicht erweisen ließ, dennoch Inhalt und höchste Bedeutung für das menschliche Erkennen. Es bezeichnet das Ziel der Vollendung, die Vollkommenheit des Wissens, nicht als die in einem Ergreifen Gottes gegeben und erreicht wäre, sondern als die die letzte, im Unendlichen liegende Aufgabe stellt in der Vollständigkeit und Einheit der Erkenntnis. Es wäre die Erfassung der Welt als eines Systems der Begrifflichkeit nach Gleichartigkeit, Verschiedenheit und Stetigkeit. Die Einheit nach Begriffen ist eine Einheit der Zwecke. Die Idee setzt das Ziel in einem Ergreifen der Welt als zweckhafter Einheit. Wir sähen an ihm die allgemeinen Naturgesetzlichkeiten um die letzten Einheiten des Gedankens zusammengeschlossen. Wir können uns kaum versagen, sie als die göttlichen Weltgedanken zu fassen. Es liegt so nahe, von uns als einem Abbild auf das Urbild zu schließen. Aber wir sollen immer wissen, daß dies nur eine Einkleidung ist für etwas in seinem Wesen sehr Schlichtes, für die letzte Auf-

gabe der Erkenntnis, bei der die Forschung ihren Weg des Verständnisses nach allgemeinen Naturbegriffen nicht verläßt, aber leitende Gedanken gewinnt für die Richtung auf ihre höchsten Ziele. Zum letzten Male in der „Kritik der reinen Vernunft" und in dem vielleicht größten Fall vollzieht sich die Kantische Tat, daß er die Metaphysik mit ihrem vorgeblich absoluten Wissen zerbricht und gerade dadurch dem Forschen seine Möglichkeiten erschließt und es auf den sicheren Weg der wissenschaftlichen Methode bringt.

Die Kritik der reinen Vernunft ist damit vollendet. Sie hat das Gesamtgebiet der theoretischen Erkenntnis in ihren Möglichkeiten und in ihren Grenzen ausgemessen. Sie bedeutet im Ganzen gar nichts anderes als die Untersuchung unserer Begriffe auf ihren Gewißheitswert, — das aber besagt: auf ihren gegenständlichen Erkenntniswert. Sie begründet das Recht der reinen Vernunft in der Erfahrungserkenntnis. Hier schafft sie in ihren reinen Begriffen den Gedanken der Gegenständlichkeit selber, die wir in ihrer Einheit Natur nennen. Aber freilich ist es nicht die Einheit der absoluten Wirklichkeit, sondern nur die Einheit der Erscheinungen, d. h. der anschaubaren Gegebenheiten, die, keineswegs Denknotwendigkeiten, keineswegs Setzungen reiner Begrifflichkeit, vielmehr nur zu erleben und zu erfahren sind als ein Letztes der Gegebenheit und als ein solches hingenommen werden müssen. Sie schränken also die reine Erkennbarkeit der Welt auf diese letzten Bedingungen der Anschauung ein. Unsere Fragen allerdings zielen hinaus über dies Bedingte der Erkenntnis zu einem Unbedingten eines abschließenden Wissens. Die Begriffe dieses Unbedingten nennen wir Ideen. Sie wollen unser immer bedingtes Erkennen abschließen in einer letzten Einheit und Vollständigkeit der Erkenntnis. Aber die Ideen sind keine Gegebenheiten und

bleiben immer nur Aufgaben. Als die Aufgabe des Ganzen in der Welt nach ihrer Ausdehnung und Zusammensetzung geben sie der Forschung die Richtung auf die Vollständigkeit der Erfahrung. Als die Aufgabe der Freiheit bezeichnen sie das Problem einer Verursachung der Handlungen nicht in treibenden Naturkräften, sondern im Unbedingten rein gedanklicher Geltungen. Als die Aufgabe des unbedingten Wesens weisen sie auf die letzte systematische Einheit der Erkenntnis nach Ideen zweckhafter Zusammenhänge. Die Kritik sichert der Erfahrungswissenschaft die gegenständliche Geltung in ihren Grundbegriffen und begreift, wie sie über ihre Begrifflichkeiten hinaus überall auf den unendlichen Horizont der Ideen hinweist. Aber sie entzieht der Metaphysik, insofern sie ein Erkennen übersinnlicher Gegenstände aus reiner Vernunft sein will, Grund und Boden. Indem sie die Erkenntnis der Welt aus reiner Vernunft einschränkt, wird sie Selbsterkenntnis des Geistes in seinen reinen Begriffen und bestimmt diese in ihrem Sinn. Die Natur enthüllt sich fortschreitend in den Gestalten des Geistes, in denen sie Erkenntnis wird. Sie ist zunächst Anschauung und als solche rein Gegebenheit und Denkfremde. Sie wird Begriff und gewinnt darin die Einheit der Gegenständlichkeit. Sie erhebt sich zur Idee und begreift sich darin als ein Inbegriff unendlicher Aufgaben, die immer Aufgaben bleiben. Sie vollendet sich als Ideal in einer Gegenständlichkeit der reinen Idee. Die Anschauung wird nur als Begriff Erkenntnis. Der Begriff hat Stellung und Zusammenhang nur in den Ideen. Die Ideen tragen in sich die Forderung des Ideals. Denn alles Erkennbare hat seinen Ort im System. Die Anschauung selber also bestimmt sich im Kern ihrer Gegenständlichkeit fortschreitend als Begriff, Idee und Ideal. Alles Anschauliche als Gegenstand ist Kategorie, alle Kategorie Idee, alle Idee Ideal. Der Versuch, Idee und Ideal in metaphysischen Gegenständlichkeiten zu verwirklichen, muß mißlingen. Die Aufgaben des Geistes aber, die sich als Idee und Ideal abzeichnen, müssen gelöst

werden. Der Geist erschöpft sich nicht im theoretischen Erkennen. Die Philosophie aber soll dem Geist die Vollständigkeit der Selbsterkenntnis geben. Die „Kritik der reinen Vernunft" gibt die Aufgabe an die „Kritik der praktischen Vernunft" weiter. Die „Kritik der Urteilskraft" tut die letzten und schwersten Schritte. Es ist derselbe Gedanke, dem sie alle dienen, ein einziger großer Gedanke, den sie durchführen und schließlich in sich selbst vollenden. Der Ansatz des Problems in der „Kritik der reinen Vernunft" löst die Begründung des theoretischen Wissenschaftsgedankens rein von den ethischen, religiösen und ästhetischen Fragen ab. Gerade darum wälzt er die Last dieser ungelösten Fragen auf uns. Die Aufgabe der Philosophie ist vereinfacht und in sich zur Klarheit gebracht, aber nicht erleichtert. Aber die Möglichkeit und Hoffnung tut sich auf, daß Philosophie im reinen Sinne der Wissenschaft zum ersten Male unter unsern Händen sich gestalte.

Zweites Kapitel

Die Sittlichkeit

Wir stehen an der Stelle, an der die Ideenlehre Kants sich zu seiner Ethik fortentwickelt. Die Ethik wiederum liegt seiner Ästhetik und seiner Religionsphilosophie zugrunde. Der Übergang ist kein anderer als der von der Naturphilosophie zur Kulturphilosophie. Hier erst tut dasjenige sich auf, was im engeren Sinne des Wortes als die Lehre vom Geiste bezeichnet werden muß. Der Geist offenbart sich in seinen Gestalten als ethischer, ästhetischer und religiöser in der sittlichen Tat, im künstlerischen Bilden, im religiösen Glauben. Diesem ganzen Teile der Kantischen Arbeit gibt es seinen wesenbildenden Charakter, daß es die Idee der Freiheit ist, die in der theoretischen Philosophie nur ein Problem bezeichnet und eine Verneinung bedeutet, in der praktischen aber mit einem bejahenden Inhalt sich erfüllt und die Bedeutung einer Wirklichkeit gewinnt. Das Gebiet des Geistes ist das Gebiet der Freiheit. Die Welt der Freiheit ist die Welt des Geistes. Indem Kant auch hier seinen Weg der genialen Nüchternheit geht, beschert er wie nie zuvor auf seinem Wege dem erkennenden Geiste nach endlosen Irrungen die Ruhe und den Frieden. Der Sinn des Freiheitsgedankens erfährt seine genaueste Begriffsbestimmung. Was Spinoza in genialer Schau leistete, wird hier zu sicherer wissenschaftlicher Einsicht gebracht. Die Notwendigkeit der Natur und die Freiheit des Menschen erscheinen nicht länger als ausschließende Gegensätze. Sie bedeuten, so seltsam es klingt, denselben Gedanken, der nur in dem vollen Reichtum seines Gehalts sich entfalten muß. In der Notwendigkeit der Natur treten als menschliche Tat die Gebilde hervor, die das Reich der Freiheit eröffnen. Sittlichkeit, Schönheit und Gott werden in diesem Reiche erst nach ihrem wahren Sinn verstanden. So wird die Ideenlehre, die

bis dahin nur Grenzbegriffe der Erkenntnis bezeichnete, zu einer Eigenwelt bedeutsamster Wirklichkeiten. Der Begriff der Wirklichkeit erfährt seine entscheidende Erweiterung. Dies alles sind Großtaten für die Philosophie. Die Philosophie aber wird damit selber eine lebendige Kraft im Kulturbewußtsein der Menschheit. Sie macht den Menschen seiner Freiheit gewiß. Sie erweist ihm die Freiheit als den geistigen Kern seines Wesens. Sie erschließt ihm die Welt des Sittlichen, des Schönen, des Göttlichen als das Reich seiner freien Tat.

Die Freiheitslehre, die der tragende Gedanke der Kantischen Ethik wird, ruht auf jener Unterscheidung des doppelten Charakters in den menschlichen Handlungen. Die Handlungen des Menschen mögen ihrem empirischen Charakter nach rein in den Zusammenhang der Natur gehören. Sie sind befaßt in den allgemeinen Zusammenhang der Naturnotwendigkeit. Sie bilden eine durchgängig bedingte Reihe von Ursachen und Wirkungen. Das Geschehen der menschlichen Taten muß wie alles Naturgeschehen so betrachtet werden, daß, was auch geschehe, geschehen muß, da es aus seinen Bedingungen in der Folge der Zeit mit Notwendigkeit fließt. Ohne eine solche Voraussetzung gibt es keine objektive Zeit, keine Erfahrung, keine Natur. Der empirische Charakter der Handlungen schließt jeden Gedanken der Freiheit aus. Aber die Handlungen mögen zugleich einen intelligibeln Charakter an sich tragen. Sie mögen durch ihn als ein Ausdruck übersinnlicher Gründe in eine Ordnung reiner Ideen hineingehören. Sie mögen ihren Ursprung haben in reinen zeitlosen Gedanken oder Begriffen. Es würde dann der empirische Charakter ein Ausdruck des intelligibeln sein. An der empirischen Gestalt der Handlungen würde der reine Gedanke in seiner überzeitlichen Würde erscheinen. Die Handlung entspränge demnach auf der einen Seite im Zusammenhang der sinnlichen Verknüpfung der Natur als ein Stück ihrer Notwendigkeit und zugleich und in ihrem tiefsten Grunde in dem reinen überzeitlichen Gedanken. So fast widersinnig erdacht

dies scheint, so zeigte uns damals bereits der Blick auf die Geschichte, daß ihre großen Gestalten nur in einer solchen Doppelbetrachtung dem Verstehen sich erschließen. So war Sokrates ganz gewiß ein reines Naturerzeugnis der zeitlichen Bedingungen, ja zuletzt der ganzen unendlichen Zeitreihe, aus der er in der Verkettung der Zeugungen hervorging. Aber er war Sokrates allein als die fleischgewordene Erscheinung des reinen Bewußtseins um Wahrheit und Sittlichkeit, welches jenseits aller Zeitbedingtheiten die überzeitlich ewige Geltung einer reinen Idee bedeutet. An seinem zeitlichen Dasein in der Verkettung seiner durchweg bedingten Gründe kam die Idee als der reine Ursprung seiner Wesenheit zur Erscheinung. In diesem Sinne ist er in all seiner Bedingtheit ein unbedingter Ursprung aus sich selber. Er ist als eine Erscheinung in dem Naturreich der Erscheinungen ein reiner unbedingter Gedanke.

Dies ist die Frage nach der Verwirklichung der Ideen, die, im Theoretischen unvollziehbar, im Praktischen sich mit Inhalt und Geltung erfüllen. Es gibt keine Freiheit in der Natur, solange wir sie nur als den Gegenstand der Seinserkenntnis betrachten. Natur in diesem Sinne bedeutet ihrem Begriff nach den Zusammenhang der durchgängig bedingten Erscheinungen. Nur als ein solcher Zusammenhang gewinnen die Sinnesinhalte der Wahrnehmung Einheit und Gegenständlichkeit des Daseins. Aber es gibt eine Freiheit der menschlichen Tat, insofern sie, so sehr sie in der durchgängigen Bedingtheit der Zeit erfolgt, zugleich der Ausdruck reiner ewiger Gedanken ist. Kant lehrt die sittliche Tat als einen solchen Ausdruck reiner Gedanken. Sie ist ein Stück Naturgeschehen, aber indem sie dennoch zuletzt im Ewigen der reinen Idee entspringt. Der Täter der sittlichen Tat, so gewiß er ein Naturerzeugnis, ist zugleich ein Ursprung aus sich selber. Im Sittlichen ist jedem Menschen gegeben oder aufgegeben, ein Bürger im intelligibeln Reiche der Freiheit zu sein. So wird dem Menschen in der Kantischen Ethik das Bewußtsein seines übersinnlichen Wesens aufgeschlossen. Sie

tut ihm den Sinn des Menschenlebens auf. Es gibt hier keinen Unterschied zwischen dem Adel der Menschheit, wie er in Gestalten gleich Sokrates das Reich der Weltgeschichte bildet, und jedem schlichten menschlichen Bemühen. Ein jeder ist berufen. Menschentum bedeutet Adel in der Zugehörigkeit zum Reich der Freiheit und der Ideen. Das ist die Tat der Kantischen Ethik, daß sie im Sittlichen den Kleinsten dem Größten gleichstellt, nicht indem sie sie beide herabzieht, sondern indem sie sie beide zur Aufgabe des Sittlichen als zur Höhe des Menschentums erhebt.

Der tiefe Ernst, der die ethischen Gedanken Kants durchwaltet, stellt sie in bezeichnender Weise in Gegensatz zum herrschenden Geiste des Jahrhunderts. Die Grundstimmung des achtzehnten Jahrhunderts ist idyllisch-optimistisch. Sein Meister, Leibniz, hat ihm diese Melodie mitgegeben. Das All ist ein All der Harmonie und Schönheit, ist die beste der Welten, angelegt auf die größtmögliche Summe von Glück. Bei Shaftesbury ergeben sich die gleichen Zusammenklänge: dies All der Schönheit vollendet sich im Glück der Menschen, das als Harmonie des Eigenglücks und des Gesamtglücks gedacht wird. Rousseau ist es, der aus der gleichen Stimmung eine gewaltige, alles Volk aufrührende Predigt entwickelt. Auch ihn beherrscht der Optimismus des Glaubens an die auf Güte und Glück angelegte „Natur". Daher der Ruf nach Natur, die nichts anderes als ursprüngliche Einfachheit und Güte bedeutet und den Menschen aus den künstlichen Fesseln einer verdorbenen Gesellschaft und Zivilisation lösen soll. Man möchte zu sagen wagen, daß in dieser Stimmung das Jahrhundert seine weltgeschichtliche Sendung erfüllt. Es sollte das Lebensgefühl der Menschen, das durch die Verwüstungen der Religionskriege verdüstert und durch die Künstlichkeiten der Zivilisation verschüchtert war, wieder frei machen und ihnen den Glauben an Glück und Befriedigung auf Erden zurückgeben. Es galt ein weltliches Evangelium zu gewinnen und das Herz mit einer

neuen Freudigkeit zu erfüllen. Nur daß bei dieser wohltätigen Loslösung aus der Zucht des Schicksals und der Verhältnisse die Gefahr der Verweichlichung und Selbstverhätschelung nur gar zu nahe vor der Türe lag. Die Ethik Kants dagegen ist in ihrer Grundstimmung heroisch, tragisch und pessimistisch, hinaus über den Glauben an die Möglichkeit eines ungestörten Glücks auf Erden, schroff in ihrer Absage an das Vertrauen auf einen natürlichen Hang der menschlichen Neigungen zum Guten. Nicht Glück ist Sinn und Ziel des Menschenlebens und die Absicht von Natur und Vorsehung mit dem Menschen. Das Leben vielmehr in seinem tiefsten Sinn ist Dienst, ist Kampf und unendliches, unerschöpfliches Streben.

Der geschichtliche Anlaß zu dieser Umkehr der Gedanken ließe sich wohl angeben. Er ergab sich in der Gestalt Friedrichs des Großen. Auf ihm lag das Leben als eine einzige gewaltige Pflicht. Es war die Pflicht der Erhöhung und Behauptung Preußens als Großmacht. Dadurch ward ihm alles Leben zu beständigem Dienst, unablässigem Kampf und täglich zu erneuerndem Streben, eine stets sich erneuernde, unerschöpfbare Aufgabe. Kants Ethik macht den Geist des friderizianischen Lebens zum Geiste des sittlichen Lebens. Was liegt am Glück? Alles liegt an der Würde. Dies aber ward der Geist der kommenden Jahrhunderte. Wie Friedrich die Würde des preußischen Staates behauptete, so galt es im Befreiungskriege von 1813 die Würde des Volks in der zurückgewonnenen Selbstbestimmung. Denn diese und nichts anderes ist die Würde des Volkes. Dann greift der gleiche Geist auf das Gebiet des sozialen Lebens hinüber. Nicht die größtmögliche Summe von Glück, worin allein die englischen Volkswirte das Ziel sehen, bleibt der führende Gedanke. Sondern das Leben in vollendeter Menschenwürde wird das Ziel der sozialen Kämpfe. Die Gemeinschaft der freien Persönlichkeiten, in der einer jeden ein Leben in Menschenwürde bereitet ist, leuchtet als das Bild der Vollendung auf. In Kants Ethik lebt der Geist der kom-

menden Jahrhunderte und ihrer weltgeschichtlichen Aufgaben. So sehr tritt jede Gestalt des Gedankens als ein Bedingtes im Zusammenhang der Zeit hervor. Auch in den großen Gedankenbildungen der Geschichte ringt das Leben um seine Notwendigkeiten.

Doch ist hier nicht zu schließen, daß, wie die Ethik des achtzehnten Jahrhunderts mit der Lebensstimmung jener Tage kam und ging, so auch die Ethik Kants Ausdruck eines zufälligen Augenblicks in der Geschichte sei. Es walten hier weit tiefere Notwendigkeiten des Gedankens. In der Ethik des achtzehnten Jahrhunderts ist der eigentlich sittliche Gedanke noch gar nicht frei und wach geworden. Es spricht das bloße wiederhergestellte Lebensgefühl. Es spricht nicht der Gedanke der wahrhaft sittlichen Endziele. Dagegen erfolgt in Kant erst die wirkliche Selbst- und Wiederentdeckung des sittlichen Gedankens. Die schlichten Inhalte des Gewissens treten in das Bewußtsein ein. Statt der Glückseligkeit wird die Pflicht der große Kerngedanke des sittlichen Lebens. Damals galt es, den Menschen, der Zwang und Künstelei geworden war, wieder zu Natur zu machen. Es werden daher die Grenzen zwischen Natur und Sittlichkeit verwischt und aufgehoben. Jetzt soll das Sittliche sich in seinem eigenen Sinn begreifen. Es wird daher der Sinn des Sittlichen gegen alles Natürliche abgehoben. So kunstreich und zugleich so einfach arbeitet die Geschichte. Wohl ist alles, was in ihr hervortritt, in der Zeit bedingt. Aber das Geschichtliche bietet nur den Anlaß und die Gelegenheitsursache für das Hervortreten der Ideen, deren Wert und Bedeutung dann nach sachlichen Maßstäben zu beurteilen ist. Die weltgeschichtlichen Gestalten in der Geschichte des Gedankens sind weltgeschichtlich nur dadurch, daß die sachliche Notwendigkeit der Idee in ihnen rein hervortritt. So wurde die Geschichtslage für Kant zur Gelegenheitsursache für das Hervortreten des reinen Gedankens der Sittlichkeit. Friedrichs Gestalt könnte als die Erneuerung der stoischen Ethik gefühlt werden. In

diesem Sinn nimmt in ihren Inhalten auch die Kantische Ethik den Gedanken der Stoa wieder auf, die ihrerzeit dieselbe Wiederherstellung des sittlichen Bewußtseins bedeutete, wie Kant sie vollzog. Aber weit über die Stoa hinaus greift die Genialität des philosophischen Tiefsinns, mit der der reine ewige Gedanke der Sittlichkeit in Kant sich herausarbeitet. Es ist vielmehr das Werk des Sokrates, das bei ihm zu seiner letzten Selbstklärung und Vollendung kommt. Kants Begründung der Ethik ist in ihren Hauptgedanken die Begründung der Ethik selber. Die Welt ist damit wieder unter den Ernst des reinen sittlichen Gedankens gestellt. Sie ist nach den Kindertagen des ausgesprochen weiblichen achtzehnten Jahrhunderts in ein neues Mannesalter getreten. Ein neues Weltalter der Männlichkeit hat begonnen. In diesem Weltalter leben wir. Kants Ethik gehört zu den großen geschichtlichen Kräften der Tage, in die wir gestellt sind. Die geschichtliche Weite des Gedankens ist kaum auszumessen, daß ein Weltalter hier begann, über dem der Sittlichkeitsbegriff, in seiner Reinheit neu und nach seiner Tiefe eigentlich zum erstenmal verstanden, aufleuchtete.

1. Das Sittengesetz

Die große Tat und Leistung Kants in der Ethik entspringt demselben Quell wie diejenige in der Erkenntnislehre, nämlich seiner Methode. Die kritische Methode, die weder metaphysisch noch psychologisch ist, sondern in logisch-analytischer Weise einen Gedanken nach seinen bildenden Teilbegriffen auseinandersetzt, bemächtigt sich auch des Sittlichkeitsgedankens. Wie die reinen Naturgesetze in dem System der Grundsätze des reinen Verstandes gefunden werden, so wird, genau entsprechend, das reine Gesetz der Sittlichkeit aufgewiesen. Die ganze Ethik Kants ist gar nichts anderes als eine Ableitung des Sittengesetzes. Die Anerkennung des Sittengesetzes durch die Tat ist die Sittlichkeit. Im Sittengesetze also wird der Begriff der Sittlichkeit selber bestimmt. Wir begriffen ja auch die Natur als einen In-

begriff allgemeiner Gesetzlichkeiten. Das Sittengesetz bedeutet nun freilich etwas anderes, — nicht eine allgemeine Regel des Geschehens, sondern ein allgemeines Gebot des Handelns, nicht eine allgemeine Bestimmtheit des Seins, sondern eine allgemeine Forderung des Sollens. Das Naturgesetz sagt, was immer geschieht. Das Sittengesetz gilt, auch wenn niemals etwas nach ihm geschähe. Das Naturgesetz setzt die allgemeine Bedingung für alles natürliche Dasein. Das Sittengesetz setzt dem Handeln die allgemeine Gestalt, durch die es den Wert der Sittlichkeit erhalten würde, zugegeben selbst, daß kein Handeln dieser Gestalt gemäß sei. Der Gedanke der reinen Naturgesetzlichkeit bestimmt den Begriff der Wahrheit in der Erfahrungswissenschaft. Er besteht aus den Begriffen, die Notwendigkeit in allem Denken der Natur besitzen. So ist auch in unserer Ableitung des Sittengesetzes der Gedanke der sittlichen Wahrheit in Frage. In der Naturphilosophie lautete die Frage: gibt es immer nur Erkenntnisse von empirischer Gültigkeit, wie denn Hume alle Naturerkenntnis als ein subjektiv Bedingtes, im Grunde als bloße Gewöhnung subjektiven Vorstellens zu erweisen meint? Oder gibt es auch ein Erkennen aus reinen Begriffen, die die Geltung der Allgemeinheit und Notwendigkeit besitzen? So fragt die Ethik: gibt es nur empirische Regeln für das menschliche Handeln, nur Verfahrungsweisen der Zweckmäßigkeit, wie sie sich in der Erfahrung herausgebildet haben, so daß man nur lehren könnte, wie wir handeln sollen, um bestimmte Zwecke zu erreichen? Oder aber gibt es ein allgemein und notwendig geltendes, ein objektiv gewisses Gesetz, das allem menschlichen Handeln gebietet? Wie jene allgemeinen Gesetze der reinen Naturwissenschaft a priori gelten, gibt es so ein in sich gewisses Gesetz a priori für das menschliche Handeln? Läßt das Sittengesetz sich erweisen als ein solches Gesetz a priori? Für das Menschenleben besitzt die Frage eine weit höhere Wucht der Bedeutung als jene nur theoretische Frage bloßer Wissenschaft.

Ihre Antwort muß dem Menschen die Richtung auf seinem Wege geben. Es ist keine andere Frage als die nach einem allgemein geltenden Sittlichkeitsgedanken. Schwanken die Menschen dahin nach Richtmaßen ihres Handelns, die sich aus geschichtlicher Erfahrung als Maßnahmen der Zweckmäßigkeit ergeben und demnach auch mit der geschichtlichen Erfahrung wandeln? Oder gibt es in allem Wandel der sittlichen Leitgedanken eine durchgreifende bleibende Gestalt, die in ihnen allen die gemeinsame Sittlichkeit bildet? gibt es ein absolutes Sittengesetz? Es ist auf den einfachsten Ausdruck gebracht die letzte Grundfrage aller sittlichen Sebstbesinnung.

Die Kantische Methode findet vielleicht ihre schärfste Durchbildung in der Lösung des ethischen Problems. Wahrheit, so lernten wir in der Erkenntnislehre, bedeutet gegenständliches Denken. Um also den Sinn der Wahrheit zu bestimmen, um den Erkenntniswert der Grundbegriffe auszumachen und sie in ihrer Notwendigkeitsgeltung abzuleiten, nahmen wir den Gedanken der Gegenständlichkeit als die allgemeinste Grundannahme und Voraussetzung der Erkenninis und legten ihn, der die letzte Gegebenheit des Gegenstandes der Erkenntnis bedeutet, nach seinen bildenden Teilbegriffen auseinander. So legen wir jetzt den Gedanken des allgemein gebietenden Sittengesetzes zugrunde. Gesetzt, es ist ein solches allgemeines Sittengesetz, worauf beruht das allgemein und notwendig Verbindende, das in ihm gedacht wird? Wir weisen an dem Gedanken der allgemeinen Gesetzlichkeit die Bedingung auf, die ihm die Geltung des allgemeinen Gebots gibt. Dies wäre dann genau wie bei Galilei der analytische Teil der Methode. Der synthetische, experimentelle muß wie bei Galilei und in der Kantischen Erkenntnistheorie die Untersuchung vollenden. Der Gedanke, der aus den Bedingungen des Falls rein hypothetisch erdacht wurde, muß an den Tatsachen als richtig aufgewiesen werden, so wie die Kategorien, die zunächst dem allgemeinen Gedanken des Denkens überhaupt entnommen

waren, in der Deduktion als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung deutlich gemacht und darum als in aller Erfahrung tatsächlich geltend erwiesen wurden. Die Tatsache der Natur wurde zum Experiment auf den Gedanken. So wird die analytisch gefundene Einsicht in der Ethik gehalten an die schlichten Aussprüche des Gewissens. Das Gewissen ist die große Tatsächlichkeit, die zum Experiment für den Gedanken wird. Denn so wie die Naturphilosophie nicht etwa eine neue Natur schafft, sondern nur das, was wir alle Natur nennen und als Natur kennen, verstehen will, so ist es hier nicht um eine unerhört neue Sittlichkeit zu tun, wie etwa Nietzsche sie zu schaffen unternahm, sondern das Gewissen, das in uns allen lebt, soll sich im Gehalt seines Gedankens verstehen, so wie dort die Natur, die wir alle meinen, sich zu Begriff gebracht wurde. Beide Male freilich dürfen wir staunen über das völlig Neue, das wir entdecken, und das uns das Altbekannte zu einem ungeahnten Wunder macht. Die Natur, die wir alle meinen, erweist sich als ein Inbegriff von reinen, unvergänglich geltenden Gedanken. Das Gewissen stellt uns in eine neue Welt der reinen Geistigkeit. Insofern kann eine Untersuchung wie diese nicht ohne Einfluß auf das sittliche Leben bleiben. Sie macht die Gesetzlichkeit des Gewissens sich selbst bewußt. Sie enthält also den Antrieb zu einer Sittlichkeit aus Bewußtsein statt der gewöhnlichen Sittlichkeit aus Überlieferung und Gewohnheit. Genau in derselben Richtung wirkte die Tat des Sokrates. Auch hier nimmt Kant das Werk des großen Vorgängers auf und führt es durch. So könnte man auch sagen, daß die Klärung des Naturbegriffs die Naturwissenschaft in ihren Grundbegriffen und Methoden bewußt macht und sichert. Wissenschaft und Leben tragen in sich, ohne es zu wissen, eine Philosophie. Es kann für beide nicht ohne Bedeutung sein, ob diese Philosophie in die Tiefe dringt, und ob sie sich ihrer mit ihrer Tiefe bewußt werden. —

Es sei denn also der Gedanke eines allgemein und not-

wendig gebietenden Sittengesetzes gegeben. Notwendig umfaßt er in sich zwei Bestimmungen. Er bedeutet ein Gebot für das menschliche Handeln: tue dies oder das. Eine jede solche Handlung hat einen Inhalt, einen Gegenstand, ein Ziel, die in ihr erreicht werden sollen. Auf der andern Seite soll, der Voraussetzung nach, die Handlung der Gestalt jenes allgemein und notwendig gebietenden Gesetzes gemäß sein. Jede solche Handlung, könnten wir sehr einfach sagen, hat eine Materie und eine Form. Die Materie liegt in dem Inhalt, dem Gegenstand, dem Ziel, als deren Verwirklichung sie gedacht wird. Die Form liegt in dieser Gestalt, die sie trägt als vollzogen nach dem Gedanken einer allgemeinen und notwendigen Gesetzgebung. So erhebt sich nun für uns in großer Einfachheit die Fragestellung: ist es die Materie oder ist es die Form der Handlung, welche ihr den sittlichen Charakter gibt? Ist sie sittlich durch den Inhalt, den Gegenstand, das Ziel, die sie verwirklicht, — oder ist sie sittlich durch die Form, die sie an sich trägt? Sie empfängt ohne alle Frage ihren sittlichen Charakter durch den bewegenden Grund, der sie hervorbringt. Es ist der Grund, der den Willen bestimmt. Denn unsere ganze Frage ließe sich auch bezeichnen als die Frage nach dem Charakter des Willens, der sittlich genannt wird. Was ist die Sittlichkeit? Das bedeutet: was ist der sittliche Wille? Denn die Sittlichkeit ist das Gebilde des Willens, der sie schafft. Nun also — ist der Wille sittlich durch seine Materie oder durch seine Form? Liegt im Sittlichen der bewegende, hervorbringende, schaffende Grund, der den Willen bestimmt, in der Materie oder in der Form der Handlung? Was schreibt uns das allgemein und notwendig gebietende Gesetz vor: die Materie oder die Form des Willens? Wir erkennen die scharfe Durchbildung der kritischen, transzendentalen Methodik. In der „Kritik der reinen Vernunft" erwies sich, daß hinsichtlich der Materie der Erkenntnis, hinsichtlich der Anschauungsinhalte das Erkennen stets empirisch bleibt. Dagegen die Form am

Erkennen in den Kategorien und Grundsätzen bedeutete die Allgemeinheit und Notwendigkeit des Reinen oder des a priori. In gleichem Sinne bewegt sich die Erkenntnis des Ethischen, die nun freilich zunächst eine große Überraschung bringt. Nicht die Materie des Wollens, nicht die Gegenstände und Ziele oder besser die gegenständlichen Ziele sollen uns im Sittlichen zum Bestimmungsgrunde dienen, sondern allein die Form der allgemeinen Gesetzlichkeit.

Denn, meint Kant, nur die Erfahrung kann zeigen, welche Gegenstände den Willen zu seiner Verwirklichung bewegen. Die Regeln, die auf die gegenständlichen Inhalte gegründet sind und uns vorschreiben, wie der Wille sich zur Verwirklichung bestimmter Inhalte verhalten solle, könnten daher immer nur empirisch bedingte sein. Die Erfahrung hat gezeigt, daß du so oder so zu handeln hast, um den oder den Gegenstand zu erreichen. Die Gegenstände ferner bewegen den Willen zu ihrer Verwirklichung allein durch das Gefühl der Lust, das unser Gemüt von ihnen erwartet. Es ist ein altes Stück aristotelisch-scholastischer Psychologie, das hier einfach übernommen wird und mitten im Gedankenzusammenhange Kants stehen geblieben ist. Gut oder besser ein Gutes ist, nach der Lehre dieser Psychologie, dasjenige, dessen Erreichen mir eine Lust verspricht. Wieder kann es nur durch Erfahrung gelernt werden, welche Gegenstände mir Lust bringen. Sollten aber schon die Empfindungen im Erkennen etwas subjektiv Bedingtes sein, so gilt dies ganz offenbar vom Gefühl der Lust. Die Lust ist etwas Subjektives, abhängig von den Subjekten und ihrer Art. Es ist der alte Garten der Sophistik, der hier in der ganzen Buntheit und Zufälligkeit seiner Blumen prangt. Was dir Lust schafft, weißt im Grunde nur du allein. Wäre das Gebot zu tun, was dir Lust bereitet, so könnte es hier immer nur subjektiv begründete und subjektiv gültige Regeln geben. Es ergäbe sich hier niemals eine Objektivität und Gegenständlichkeit des Gesetzes. Die größtmögliche Summe der Lust ist die

Glückseligkeit. Die Gegenstände bewegen also meinen Willen durch das Streben nach der Glückseligkeit. Die Glückseligkeit aber bedeutet einem jeden etwas anderes. Die allgemeine Glückseligkeit ist nur das unbestimmt vorgestellte Ganze der so verschiedenen einzelnen Glückseligkeiten. Ein solcher Gegenstand in seiner Unbestimmtheit eignet sich gewiß nicht zum allgemeinen Gesetze. Das Streben nach der eigenen Glückseligkeit heißt die Selbstliebe. So sind die Regeln, die dies Streben leiten, Regeln der Selbstliebe. Das Ergebnis der ganzen Gedankenreihe lautet: Regeln der Selbstliebe können nicht allgemeine sittliche Gebote sein. Also: nicht auf die Materie des Wollens läßt sich das allgemeine Sittengesetz gründen. Nicht sie kann im Sittlichen der Bestimmungsgrund des Willens sein. Die Allgemeinheit der Geltung, die wir im Sittengesetz suchen, wäre auf keine Weise zu gewinnen.

Es steht ja nun außer Frage, daß dieser ganze Gedankengang Kants auf bestimmten Voraussetzungen ruht. Er nimmt an, daß die Gegenstände des Willens wie die des Erkennens nur in der Erfahrung gegeben werden können. Er bildet der Erkenntnislehre einen grundlegenden Satz für die Willenslehre nach und schließt, daß, wie alle Erkenntnis empirisch würde, wenn unsere Begriffe sich lediglich nach den Gegenständen richteten, so auch Willensregeln, die allein von den Gegenständen des Willens hergeleitet würden, nur empirische Begründung und Geltung besitzen müßten. Er setzt es weiter als feststehend voraus, daß die Gegenstände allein durch das Gefühl der Lust den Willen bewegen. Werden diese drei Sätze zugestanden, so folgt alles Weitere unwidersprechlich. Es ist gewiß, daß sie sich bestreiten lassen und noch gar sehr der Erörterung unterliegen, gewiß auch, daß das Ergebnis, welches die Sittlichkeit aller Beziehung auf die gegenständlichen Inhalte des Willens lösen will, zunächst großes Befremden hervorruft. Aber für den Kantischen Aufbau und seine Entdeckung in der Ethik genügt das, was an diesen Darlegungen unwider-

sprechlich ist. Soweit es sich um rein empirische Willensziele handelt, die nur durch das Gefühl der Lust den Willen bewegen, soweit können sie nicht als sittliche Bestimmungsgründe gelten. Die sittlichen Gebote können in keinem Sinne Regeln der Selbstliebe sein. Die Glückseligkeit kann nicht zum bewegenden Grunde der Sittlichkeit gemacht werden. Man lasse es ruhig dahingestellt, ob das Verhältnis zwischen Gegenstand und Erkenntnis sich in dem Verhältnis zwischen Gegenstand und Willen einfach wiederholt, so daß also in beiden Fällen die Abhängigkeit vom Gegenstande die bloß empirische Geltung der Begriffe wie der Willensregeln bedeuten würde. Man lasse es weiter dahingestellt, ob wirklich die Gegenstände allein durch die Lust den Willen bewegen können. Man frage endlich nicht, ob denn wirklich alle gegenständlich begründeten Beweggründe solche der Selbstliebe sind. Es ist vermutlich wahr, daß Kants Bild vom seelischen Leben des Willens allzusehr vereinfacht ist. Man entnehme dem Ganzen den einzigen Satz, der für die Führung des Gedankens bei Kant wichtig wird. Das Sittliche ist völlig loszulösen von allen Bestrebungen der Selbstliebe, die ihr Glück sucht. Dieser einzige Satz erneuert die Sittenlehre aus dem Grunde. Alle Glückseligkeitsethik bricht mit ihm zusammen. Es ist nicht nur die Ethik des achtzehnten Jahrhunderts, über welche Kant in ein neues Weltalter der Männlichkeit hinausführt. Die Glückseligkeitslehre des achtzehnten Jahrhunderts behandelte die Ethik als eine Naturgeschichte des sein Glück suchenden Willens. Der moralische Sinn sollte in einer mehr oder minder veredelten Selbstliebe, die dann die Fremdliebe in sich selber aufnahm und aus sich entließ, als Selbstbefriedigung eines angeborenen Triebes das Glück schaffen und in der Harmonie der Wesen finden.

Allerdings wurde die Ethik damit zum Erfahrungswissen um die rechten Regeln der weisen Selbstbefriedigung im Glück. Allerdings unterlag sie damit der ganzen Zufälligkeit und dem

Schwanken des immer nur subjektiv verständlichen Glücksbegriffs. Aber im Grunde ist eine solche Glückseligkeitslehre so alt wie die Ethik selber. Sie ist vom Beginn ihrer Geschichte die Weisheitslehre vom rechten Glück gewesen. Sie bezeugt dadurch, wie tief die Gründe liegen, die die beiden großen Hauptgedanken des Menschenlebens, die Gedanken von Glück und Sittlichkeit zusammenbringen. Sie läßt es ahnen, daß in dem Verhältnis zwischen diesen beiden, zwischen Glück und Sittlichkeit, die Grundfrage alles Menschenlebens liegt. Es ist wichtig und bedeutend, daß das Sittliche in seinem Eigengesetze gegen alles Streben nach dem Glück abgehoben wird. Wichtig ist es auch, daß die ganze Unbestimmtheit des Glücksbegriffs bloßgestellt und seine Abhängigkeit von subjektiver Erlebensweise und der Wandelbarkeit der Erfahrung deutlich werde. Es liegt darin eine der größten Erweiterungen für den Gesichtskreis des Geistes. Im Sittlichen handelt es sich nicht mehr um Naturgeschichte und um Naturleben. Eine neue eigene Welt tut sich auf. Es haben alle guten Menschen das Sittliche gelebt. Es hat es noch kein Denker in seiner Eigengesetzlichkeit erkannt. Dies ist das Einzige, worauf es bei diesen vielumstrittenen Darlegungen Kants ankommt. Um auch hier einmal die Kunstsprache zu reden: er macht ein Ende mit allem Eudämonismus in der Ethik. Er entwurzelt nicht nur alle Ethik des achtzehnten Jahrhunderts, sondern er revolutioniert sie bis in ihre ersten Ursprünge hinein, da sie von je in einem Mißverstehen des Sokrates Glückseligkeitslehre war. Kant macht das Sittliche frei von jeder Rücksicht auf Glück und Nutzen. Er bahnt den Weg zum Verstehen des wahrhaft Sittlichen.

Das Leben der Selbstliebe, die nach dem Glücke strebt, mit wechselnden Inhalten, wie sie in dem rein Subjektiven der persönlichen Erlebnisweise begründet sind — dies Leben ist nicht das sittliche Leben des Willens. Wenn demnach nicht in den Gegenständen, auf die sie zielt, der sittliche Charakter

der Handlung liegt, so folgt notwendig, daß es die Form der allgemeinen Gesetzlichkeit ist, die allein den Willen im Sittlichen bestimmen darf. Denn in diesem Sinne haben wir Materie und Form an der Handlung unterschieden. Da die Materie fortfällt, bleibt nur die Form übrig, um die Handlung als eine sittliche zu erweisen. Es ergäbe sich damit das, was man den Formalismus der Kantischen Ethik nennt. Er bildet das genaue Gegenstück zu seinem Formalismus in der Erkenntnislehre. Die Einwürfe gegen die Ethik Kants setzen meist an dieser Stelle ein. Es scheint etwas wie ein unausrottbares Gefühl den Menschen gegen den Gedanken einzunehmen, der das Sittliche allein in der Form und nicht in der Materie der Handlung sehen will. Sehr oft möchte es wohl lediglich der fremdartige Ausdruck sein, der Auffassung und Zustimmung erschwert. Man möchte nicht im bloß Formalen das Wesen des Sittlichen sehen, das wir als die herrschende Gewalt über unserm Leben anerkennen. Es käme also darauf an, den Kantischen Gedanken im Kern seiner einfachen Bedeutung zu verstehen. Er will nur sagen: nicht was wir erstreben, macht unser Handeln sittlich, sondern, daß es dem Gedanken entspringe: das Gesetz will es so. So handeln macht meine Tat zu einem Gesetz für alle. So handeln heißt handeln, wie das allgemeine Gesetz es will. Sich unter der allgemeinen Verbindlichkeit wissen heißt sittlich sein. Sittlich handeln heißt: in der Lage, vor der wir stehen, die allgemeine und notwendige Aufgabe erkennen und sich selbst bestimmen einzig und allein aus dem Bewußtsein und in dem Bewußtsein der allgemeinen Aufgabe. Handeln aus dem Bewußtsein des Gesetzes heraus heißt sittlich handeln. Es ist wieder einmal der Gedanke des alten Sokrates, der bei Kant in tiefster Bewußtheit wiederkehrt und bei ihm erst sich zu seiner vollen Klarheit findet. Die allgemeine Forderung erkennen, die eine Lage für uns bedeutet, und dieser allgemeinen Forderung gemäß handeln — das macht das Wesen der sittlichen Handlung aus. Dies ist

die allgemeine Form der Sittlichkeit, die in allen wechselnden Inhalten des Sittlichen dieselbe bleibt. Eine Handlung und ein Leben sind sittlich dadurch, daß sie dieser allgemeinen Form genügen, ja, daß sie aus dem Gedanken dieser allgemeinen Form entspringen.

Es ist ein völlig neues Gebiet der Einsicht, das sich mit diesem Gedanken erschließt. Das Sittliche ist ein allgemeines und notwendiges Gebot, ein Imperativ. Die sittliche Vernunft denkt in Imperativen, wie die erkennende Vernunft in Begriffen denkt. Diese Imperative gelten nicht um der zu erreichenden Ziele willen. Nicht der Zweck heiligt im Sittlichen die Handlung als ihr Mittel. Die Imperative gelten nicht unter der Voraussetzung von Zielen, die verwirklicht werden sollen. Sie gelten nicht hypothetisch. Sie gelten um ihrer selbst willen, schlechthin und einfach. Sie gelten unbedingt. Das Sittliche ist ein kategorischer Imperativ. Die Sittlichkeit gilt, nicht, weil etwas durch sie erreicht werden soll, sondern, weil sie die Sittlichkeit ist. Das Sittliche ist ein Selbstwert, der seine Begründung in sich selber trägt. Es bewegt uns im sittlichen Willen kein anderer Gedanke als dieser: das allgemeine Gesetz der Sittlichkeit soll sein. Die Sittlichkeit also spricht sich selber aus in dem kategorischen Imperativ, der lautet: Handle so, daß die Maxime deines Handelns zur Form einer allgemeinen Gesetzgebung dienen kann. Handle so, daß deine Tat Ausdruck eines Gesetzes sei für alle Geister. Was auch die Inhalte unsers Tuns sein mögen, was sein Ziel, was sein Erfolg, dann wissen wir uns gerechtfertigt in unserm Gewissen, wenn wir das Bewußtsein haben, gehandelt zu haben, wie jeder in solcher Lage handeln sollte. „Wanderer, kommst du nach Sparta, so sage jenen, du habest uns hier liegen gesehn, wie das Gesetz es befahl." Wir können in unserer Tat eine allgemeine Gesetzlichkeit des Handelns begreifen und darstellen. Daß wir es können, bedeutet, daß wir sittliche Wesen sind. Wir sind sittliche Wesen genau nach dem Maß und in der

Tiefe, in der wir das Bewußtsein in die Taten unsers Lebens pflanzen, gebunden zu sein unter dem Gedanken eines allgemeinen Gesetzes.

Es ist eine neue und eigene Gestalt des Willens, die uns damit entgegentritt. Dieser Wille wird bewegt durch die bloße Vorstellung des Gesetzes. Ihn bewegt ein reiner Gedanke. Wir wollen den Unterschied einführen zwischen dem sinnlich bedingten Willen, dem pathologisch affizierbaren, sagt Kant, d. h. dem Willen, der durch die Reize des sinnlich-natürlichen Lebens leidend getrieben wird: — es ist der Wille, der, durch die bloßen Naturtriebe bewegt, nach Glückseligkeit strebt — und auf der andern Seite dem Willen, den die reine unbedingte Idee des Gesetzes bewegt. Wir nennen ihn den reinen Willen und stehen auch hier in genauer Gleichführung des Gedankens mit der Erkenntnislehre, wo ebenso zwischen dem empirischen und dem reinen Verstande unterschieden wurde. Der empirische ist der sinnlich bedingte Verstand, der die Erscheinungen der Anschauung begrifflich faßt. Der reine Verstand ist der Verstand der reinen Gesetzesbegriffe. Die Entdeckung dieses reinen Verstandes rettete die Wahrheit. Es gibt demnach allgemein geltende und notwendige Gründe der Erkenntnis. So rettet der reine Wille die Sittlichkeit. Es gibt demnach ein allgemein verbindliches Sittengesetz. So steht es nicht, daß wir wie die anderen Lebewesen nur durch die natürlichen Triebe gezogen wären und uns Regeln des Handelns nur machen könnten nach den Erfahrungen, durch die wir lernen, wie wir die Ziele des Naturtriebes am besten erreichen. Es gibt ein Reich reiner, notwendiger und allgemeiner Geltung, das in sich selbst ein Gebot ist, ein Gebot ohne Bedingung, ein durch sich selbst gewisses, unbedingtes. Die Entdeckung des Reinen ist die Entdeckung des Geistes als des Gebiets der allgemeinen Geltungen. Sie ist, wie wir noch begreifen werden, die Entdeckung der Menschheit. Der Geist, der uns bisher nur als erkennender bekannt war, beginnt, sich uns als sittlicher zu enthüllen. Der sittliche

Geist ist der reine Wille, den die reine unbedingte Idee der Gesetzlichkeit allein bewegt, im Unterschied vom sinnlich bedingten Willen der bloßen Natur und der Erfahrung mit seinem Streben nach dem Glück.

In wunderbarer Weise will sich in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzung vom empirischen und intelligibeln Charakter mit Inhalt füllen, die an der Stelle, an der sie vor uns auftrat, fast nur wie eine leere Form aussah. Sie stellte nichts als ein Problem, das schier unlösbar erschien. Der Wille sollte zugleich, durch die Ursächlichkeit der Natur getrieben, in der Bedingtheitskette des Naturgeschehens befaßt sein und, gezogen durch reine Ideen, einem übernatürlichen Reiche der Freiheit angehören. Der Wille wird nun wirklich als reiner Wille der Naturkausalität entnommen gedacht als einer, der die Bestimmung zum Handeln nicht bekommt durch die Naturursachen der natürlichen Triebe, sondern durch den bloßen Gedanken, die reine, unbedingte, aller Zeitlichkeit des Sinnlichen entrückte Idee des Gesetzes. Insofern er unabhängig von der Naturnotwendigkeit gedacht wird, wäre er frei und zwar frei in dem verneinenden Begriff des Wortes. Die Abhängigkeit von der Notwendigkeit der Natur wird verneint. Wie aber steht es um die Bestimmung, die er erfährt? Er bestimmt sich selber durch die reine Idee der Gesetzlichkeit, durch das bloße Bewußtsein des Gesetzes. Er ist der Quell seiner Handlung in sich selber. Er ist nicht der Durchgangspunkt der Naturbedingtheiten, die sich über ihn hinweg vollziehen und ihn als ein Glied der Bedingungen in die allgemeine Bedingtheitskette der Natur hineinfassen. Er ist der selbsteigene Täter seiner Tat, ihre erste Bedingung, ihr Ursprung. Der Mensch ist ursprünglicher Täter seiner Tat, wo er im Bewußtsein reiner unbedingter Ideen in seiner Handlung sich selbst bestimmt. Er ist in dieser Selbstbestimmung ein Ursprung aus sich selber, abhängig allein von sich, einer, der das eigene Gesetz lebt. Er ist frei im bejahenden Verstande des Wortes. Bejaht wird das Handeln aus eigenem

Ursprung. Er ist frei im transzendentalen Begriff der Freiheit, sofern der reine Begriff der Freiheit als eines ersten Ursprungs der Handlungen sich in ihm erfüllt. Jedes sittliche Bewußtsein also zeigt im Sittlichen jenes Ineinander von empirischem und intelligiblem Charakter. So sehr der Täter des Sittlichen als ein Erzeugnis der Natur in ihrem Notwendigkeitsgange von Ewigkeit her mag zu denken sein, so gewiß ist seine Tat die Erscheinung einer Selbstbestimmung durch reine, zeitlos geltende, ewige, unbedingte Ideen. So gewiß sie im Bedingtheitszusammenhange der Natur erfolgt, so gewiß liegt ihr reiner Ursprung im Unbedingten. So gewiß sie in der Zeit geschieht, so gewiß ist sie im Ewigen entsprungen. Die sittliche Tat macht wahr, was der Verstand der Wissenschaft nur als Problem denken konnte. Sie ist das Unbedingte im Bedingten, ist ein Bedingtes als Unbedingtes, ist ein Empirisches als Erscheinung des Intelligibeln. Im Sittlichen reicht der Mensch aus dem Irdischen der Natur empor in die Übernatur der reinen Ideen. Es gibt eine Überwelt des rein Geistigen. Sie ist das Leben des sittlichen Willens. Aber sie erscheint dem Menschen nur in der Welt und im Bedingten als ihr sittlicher Sinn. Der sittliche Wille ist der selbstbestimmte, der autonome Wille. Im Sittlichen ist der Wille sich selber Gesetz. Sittlichkeit ist Autonomie des Willens. Die Sittlichkeit ist die Freiheit. Die Freiheit ist die Sittlichkeit. Der Mensch ist genau soweit frei, wie er sittlich ist. Genau soweit erscheint er in seiner durchgängigen Naturbedingtheit als der, der unbedingt aus sich selbst bewegt ist durch die reinen ewigen Ideen.

Dies ist das Ergebnis des analytischen Teils unserer Untersuchung. Sittlich ist das Handeln nur, sofern die Form des Gesetzes sein Bestimmungsgrund ist. Sittlich ist es nur, sofern es erfolgt aus dem Bewußtsein um die allgemeine Verbindlichkeit, die aus einer Lage heraus unserer Tat gebietet. Das Urteil: es ist nicht recht, bedeutet: es hebt die allgemeine Ge-

setzlichkeit auf, durch die allein eine Menschheit als Gemeinschaft möglich wird. Es ist recht, d. h. so will es das allgemeine Gesetz, in dem die Möglichkeit einer Menschheit als Gemeinschaft lebt. Diese Sittlichkeit ist als eine Ursächlichkeit reiner unbedingter Ideen die Freiheit. Die Freiheit war im Theoretischen nicht vollziehbar, d. h. sie ließ sich nicht als eine Anschauung aufweisen im Bedingtheitszusammenhange der Erscheinungen. Aber der reine Wille oder die praktische Vernunft vollzieht sie. Vielmehr — sie ist sie. Sie ist der Sinn des Sittlichen im menschlichen Tun. Sie eröffnet nach dem Reich der Natur als dem Reich der Begriffe das Reich des Geistes als das Reich der Ideen. Die Wirklichkeit ist tiefer, als der Tag des Verstandes gedacht hat. Sie ist eine Wirklichkeit der Vernunft und ist es in ihrer sittlichen Bedeutung. Das Wirkliche in seiner Bedeutungstiefe und Bedeutungsfülle enthüllen heißt das Gebiet der bloßen Verstandeswissenschaft überschreiten und zum sittlichen Verstehen übergehn.

Wir treten in den synthetischen, experimentellen Teil der Untersuchung hinüber. Wir halten, um es zu erproben, das Ergebnis an den Ausspruch des Gewissens. Die Tatsache des Gewissens ist die Tatsache des sittlichen Bewußtseins. Wird das Ergebnis durch die Tatsachen des Gewissens bestätigt? Jedes einfache sittliche Urteil kann uns zum Beispiel dienen. Wir hören von einer Tat und erklären, daß sie schlecht war. Die Handlung wird in einem derartigen Ausspruch nicht betrachtet, sofern sie im Bedingtheitszusammenhange der Natur als ein Notwendiges sich ergab, obwohl wir theoretisch zugeben, daß, wenn wir allwissend wären, wir jede Handlung jedes Menschen vorausberechnen könnten wie eine Sonnen- oder Mondfinsternis. Sondern sie wird im sittlichen Urteil gehalten an die Idee, an den reinen Gedanken eines Sollens, das unbedingt, ohne Rücksicht auf die bedingenden Naturumstände, als eine Gültigkeit angenommen wird. Sie wird zusamt dem Handelnden selbst verworfen, weil dies Sollen

sie nicht gerichtet hat, weil sie nicht im Bewußtsein dieses Sollens ihren Ursprung hatte. Das moralische Urteil bestätigt die Form, die Kant als die Form des Sittlichen entdeckte. Es sieht den Gedanken des allgemeinen Gesetzes als dasjenige an, was allein Bestimmungsgrund der Handlung im Sittlichen zu sein hat. Es nimmt den Willen als einen durch die reine unbedingte Idee bestimmbaren. Es nimmt ihn als frei. Wenn wir als Allwissende von der Notwendigkeit alles Tuns überzeugt wären, so daß auch die moralische Höhe einer Seele in ihren seelischen Gründen als ein Naturbedingtes hervortritt, so nimmt das dem sittlichen Urteil nichts von seiner objektiven Bedeutung: in ihm lebt das Bewußtsein von dem zu erstrebenden Zielzustand menschlicher Dinge. Indem es dies Bewußtsein unter den Menschen zur Geltung bringt, verwandelt es dies Bewußtsein selber in eine gestaltende Kraft und pflanzt so in den Zusammenhang der Notwendigkeit die Kraft des Strebens zur Vollendung hinein.

Es handelt sich allein darum, daß der Sinn des Kantischen Gedankens verstanden werde. Nur der Ausdruck „Form" ist es, der die Schwierigkeiten schafft. Indem man den Kantischen Formbegriff verkennt, entsteht die Meinung, als sei das Sittliche in der Auffassung Kants nicht auf die Verwirklichung sittlicher Inhalte gerichtet, sondern nur auf eine gewisse Form der Gesetzesgemäßheit. Nicht eine Menschheit der Treue, der Liebe, der Wahrheit, der Gerechtigkeit sei das Ziel, sondern nur eine Menschheit, in der die Form einer allgemeinen Gesetzlichkeit sich durchsetzt. Aber das ist ganz und gar nicht der Sinn des Kantischen Gedankens. Die Form bedeutet bei ihm das notwendig Geltende im Unterschied von der Materie als dem empirisch Wandelbaren. Der Sinn des Kantischen Gedankens ist: daß das Bestimmende, was der Tat den Charakter der sittlichen Handlung gibt, allemal dies sei, daß sie in dem Bewußtsein eines Sollens, eines allgemeinen Gesetzes ihren Ursprung hat. Die Inhalte wechseln. Was heute sittlich ist, mag

morgen für unsittlich gelten. Ja, es gibt keinen sittlichen Inhalt, der nicht einmal unsittlich werden könnte. Gerade ein Höchstes sittlichen Tuns kann denen, die es nicht verstehen, für unsittlich gelten. Jesus Christus starb als Verbrecher. Hier besteht durchaus jene Wandelbarkeit, die von einer bequemen sittlichen Skepsis oft, gern und breit betont wird. Gelänge es z. B. unserer Zeit, aus der fürchterlichen Erfahrung, durch die sie hindurchgegangen ist, die höhere Gemeinschaftsform der Menschheit zu gebären, in der es nicht Herrn und Knechte, nicht Freie und Sklaven, nicht Ausbeuter und Ausgebeutete, nicht Mittel und Selbstzwecke mehr gibt, sondern nur noch freie Persönlichkeiten, die als Zwecke an sich selbst in Menschenwürde leben, so würde unser aller Leben mit seinem Inhalt in Geringwertigkeit und Verächtlichkeit am Wege liegen bleiben. Aber in allem Wandel der Inhalte bleibt die Form des Sittlichkeitsgedankens dieselbe. Immer ist es das Bewußtsein um ein Sollen, das die Tat gebietet, den Willen bestimmt. Schon dem wohlgearteten Kinde wohnt es bei: so stark die Wünsche ziehen, du darfst es nicht. Es ist nicht ein eingelerntes oder gar ein eingeprügeltes Bewußtsein. Es ist eine innere Grundbestimmtheit, die am Lernen nur zu sich selber kommt. Es ist in seiner Durchbildung das Bewußtsein der sittlichen Reife: die Klarheit und die Sicherheit des Bewußtseins um das, was in jeder Lage Sollen ist, macht den sittlichen Menschen.

Es ist nur ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken, wenn wir sagen: nicht auf das Was? sondern auf das Wie? kommt es im Sittlichen an. Es ist niemals der Inhalt der Tat, der ihr den sittlichen Charakter gibt, sondern stets nur der Geist, aus dem sie geschieht. Es ist die Gesinnung. Kants Gedanke begründet die Ethik als Gesinnungsethik. Die sittliche Gesinnung liegt in der Sicherheit, der Tiefe, der Weite des Sich-verpflichtet-Wissens in Gesetzen des unbedingten Sollens. Die Tat ist sittlich einzig und allein dadurch, daß sie in einem solchen Erkennen des Sollens entspringt. Der Mensch ist sitt-

lich genau in dem Maße, in dem bei ihm auf das Erkennen des rechten Sollens zu rechnen ist, — jenes Erkennen, das die Tat gebiert, das in der Tat sich ausdrückt, das in Taten spricht. Es sind nicht die Werke als solche, die den Menschen gerecht machen. Es ist das Gesonnensein, das seine Taten beherrscht und in notwendiger Folge hervorbringt. Es gibt ein Erkennen, das eigentlich Gesonnensein ist. Dies Erkennen ist das sittliche Erkennen. Dies Erkennen ist die Sittlichkeit.

Darin eigentlich liegt die große und wunderbare Entdeckung, in der die Kantische Ethik besteht. Sie lehrt uns eine ganz neue Art des Erkennens begreifen. Es ist nicht das Erkennen, welches das Sein auf den Begriff bringt als das System von Bedingtheiten, welches es ist. Sondern es ist das Erkennen, durch das wir in einer Lage die notwendige Aufgabe des Handelns für uns ergreifen. Es ist ein Erkennen, in dem wir eine ganz andere Gewißheit tragen als die der Seinsbegriffe: nämlich die Gewißheit um ein Sollen. Es ist nicht ein Wissen um die Bedingtheiten der anschaulichen Sinnenwelt, sondern ein Wissen um eine durchaus unanschauliche, unsinnliche, übersinnliche Welt, um eine Welt reiner Ideen: diese Ideen sind Gesetze des Sollens. Indem das Bewußtsein solches Sollens den Willen bestimmt, die Tat hervorbringt, erhalten reine unbedingte Ideen Wirklichkeit im Handeln, die sie im theoretischen Denken nicht erhalten konnten. Sie werden praktisch, nicht theoretisch verwirklicht, praktisch, nicht theoretisch erkannt. Dies ist die große Entdeckung: es gibt also doch, was die Kritik der reinen Vernunft leugnete und leugnen mußte, eine Realität der Ideen, aber lediglich eine praktische, nicht eine theoretische. Es gibt ein Wissen vom Unbedingten, aber nicht im Denken, sondern in der Tat. Die dem Wissen ums Unbedingte entspringende Tat ist die sittliche. Wenn das Erkennen des Unbedingten in reinen Ideen das Erkennen des Dinges an sich ist, hier wird dann das Ding an sich erkannt, nicht länger ein Zusammenhang von Erscheinungen in ihrer sinnlichen Bedingt-

heit, sondern ein absolutes Sein, eine absolute Realität. Aber es ist nicht eine Realität der Dinge, sondern eine Realität der absoluten und unbedingten Gebote. Hier ist nicht Physik, nicht einmal mehr Transzendentalphysik, reine Naturwissenschaft. Hier ist Metaphysik. Das ethische Wissen ist metaphysisches Wissen. Jedes Kind in seiner Reinheit hat und trägt es in seinem Gewissen. Jedes besitzt das metaphysische Erkennen vom Absoluten in seiner Sittlichkeit. Das Unbedingte, das der Wissenschaft versagt blieb, erschließt sich der sittlichen Tat. Es ist in der sittlichen Tat ihr sittlicher Sinn. Wir leben im Gewissen mit dem intelligibeln Kern der Welt. Hier haben wir das Erkennen des Absoluten aus reinen Begriffen. Kant vollzieht und bringt darin eine der größten Wendungen in der Geschichte der Erkenntnis. Wie Metaphysik im Sinne des theoretischen Wissens abgedankt ward, besteigt Metaphysik im Sinne des sittlichen Wissens den Thron. Es haben die Weisen das Absolute im Erkennen vergeblich gesucht. Jede schlichte Güte aber besitzt es in der Tat des Guten. Der Sinn der Welt wird aus dem Denken in das Tun verlegt. Die Seele der menschlichen Dinge lebt nicht im Wissen, sondern im Handeln. Der Hochmut der Wissenschaft führt zu lauter Dünkeln des Wahns. Der sittliche Ernst bedeutet eine letzte und absolute Gewißheit. Das ist die Tiefe der Welt, daß sie nicht den Leistungen unserer Erkenntnis, sondern unserer sittlichen Verantwortung anvertraut ward. Wir sollen das Geheimnis des Absoluten nicht in Begriffen durchdringen, sondern in unserm Gewissen verantworten durch die Tat.

Dies alles bedeutet nichts anderes als eine ganz große Entdeckung von den Tiefen der Seele. In unserer Tiefe wohnt das Wissen um eine Menschheit, die nicht ist, aber sein soll, ein Wissen also, das über alle Erfahrung hinausgreift und von ihr unabhängig ist, ein Wissen um eine Verfassung der menschlichen Dinge, bei der die Glieder der Menschheit alle sich selber binden in unbedingten Verpflichtungen — durch

nichts als das eigene Bewußtsein — und dadurch eine wahre Gemeinschaft der Menschheit möglich machen. Die Menschengemeinschaft ruht auf dem gemeinsamen Bewußtsein um die unbedingt den Willen bestimmenden reinen Gesetze. In allem sinnlichen Getriebenwerden des Strebens nach Glück sind wir nichts als eine höhere Tierheit. Und soweit nichts als der Naturtrieb zum Glück im Menschen wirkt, bleibt er immer Tierheit. Mensch wird er allein in dieser Selbstbestimmung durch reine Ideen, in diesem Wissen um die Menschheit als einen Inbegriff reiner unbedingter Sollensgesetze, die sie als eine Gemeinschaft schaffen. Im Wissen um sein Verpflichtetsein für die Menschheitsgemeinschaft wird der Mensch Mensch. Es ist eine letzte unableitbare Tatsache, daß im Menschen dieser Geist des reinen Willens als der Selbstbestimmung in reinen Ideen lebt, der ihn über die bloße Naturordnung erhebt und in die intelligible Ordnung der Ideen hineinstellt. Der Mensch ist der Beweis dafür, daß die beiden Ordnungen ineinander bestehen, die Ordnungen der Sinne und des Sittlichen, des Empirischen und des Intelligibeln, der Erscheinungen und des Dinges an sich. Die Menschheit ist eher als der Mensch. Denn der Mensch ist Mensch allein, sofern er in seinem Bewußtsein in der Menschheit wurzelt. Dies sittliche Erkennen aber, das des Absoluten teilhaft wird, bedarf nicht des überlegenen Verstandes der Weisen. Es ist ein Erkennen nicht in Begriffen, sondern ein Erkennen in Taten. Es ist praktische und nicht theoretische Vernunft. Ohne den Umweg umständlicher Überlegung ergreift der reine Sinn in der Lage, die sich ihm bietet, unmittelbar die Tat, die hier und jetzt als ein allgemeines Gesetz für alle sittlichen Geister von ihm verlangt wird. Das ist der entscheidende Zug der Entdeckung. Es ist nicht theoretisches, es ist praktisches Erkennen. Es gibt ein Erkennen nicht nur durch Begriffe, sondern durch Taten. Die Ideen werden durch Taten erkannt. Die Menschheit wird durch Taten erkannt. Jedes Kind erkennt sie so, wo es recht tut. Es be-

steht mehr Wahrscheinlichkeit, daß die schlichte Seele sie erkennt als die verkünstelte Bildung. Dies ist das Gewissen. Das Gewissen ist das praktische Bewußtsein um jene allgemeinen Gesetze des reinen Sollens.

Die Kantische Ethik, die das Menschheitliche als den Grund alles Menschlichen sieht und jeden Erweis wahren Menschentums als Selbstverwirklichung der Menschheitsidee begreift, ist die rechte Ethik der schöpferischen Sittlichkeit. Sie macht es zum Hauptgedanken des sittlichen Lebens, daß in jeder Lage gefunden und entdeckt werde, was in ihr die allgemeine Aufgabe sei, welche aus ihr herausgeborene Tat das Gesetz für alle Geister bedeute. Es gibt hier keine ein für allemal feststehenden Maßstäbe. Die Sittlichkeit ist in jedem Augenblick neu, in jedem Augenblick Selbstfindung. Und in dieser Selbstfindung entdeckt der Mensch sich selber in seinem menschheitlichen Kern. Es ist kein Einwand gegen den Kantischen Gedanken, daß es im Sittlichen nicht nur allgemeine Gesetze gebe, sondern auch ganz besondere, ja einzige. Pflichten gibt es für die höchsten Seelen, die für das Allgemeine der Menschen nicht verbindlich sind. Nur wenn man an den Inhalt der Pflichten denkt, gilt dieser Gegensatz, nicht aber in ihrer Form, auf die es im Kantischen Gedanken allein ankommt. Wenn Nietzsche, wie meist in seinen Heroenworten auf sich selber schielend und in dem großen Wurf seiner Forderungen im Grunde nur die hohe Meinung von sich selber ausdeutend, von den Menschen spricht, auf denen eine Verantwortung liegt, die sie selbst keinem andern zumuten, eine Verantwortung, die sie einzig macht, die Verantwortung für alle Zukunft des Menschenschicksals, so werden wir zwar bei Nietzsche vor der Selbstüberhebung des Dünkels warnen. Aber freilich gab es nur einmal einen Garten von Gethsemane. Freilich gab es eine Stunde, in der die Verantwortung für alle Menschheit auf einem einzigen Menschen lag. Dadurch ist er einzig in der Menschengeschichte. Das Schicksal berief ihn, allem Zukunftsleben der Menschen einen

neuen Geist zu geben. Aber wer sieht denn nicht, daß dieser Fall den Kantischen Gedanken nicht aufhebt, sondern im Innersten bestätigt? Dies sagt doch nur: jeder steht unter der Verpflichtung, daß er die Aufgabe, die gerade auf ihn gelegt ist, in ihrer ganzen Tiefe und nach ihrem ganzen Umfange begreife. Das Gesetz der Einzigkeit, in dem ein jeder sich erfüllt, ist ein allgemeines. Es ist die allgemeine Form des Gesetzes, daß jeder sich in seiner Einzigkeit zur Tat werde. Ja, in diesem Sinne ringt ein jeder immer und beständig im Garten von Gethsemane. In jedem Augenblicke auf einem jeden liegt die Verantwortung für die ganze Menschheit. Jeder soll die Tat finden, die ihm das Gesetz der Vollendung bedeutet. Unser Leibniz wußte es, daß jede Tat ins Unendliche wirkt. Das allgemeine Gesetz besagt einem jeden die besondere Aufgabe seiner Einzigkeit. Jeder wird Er selbst, wird Persönlichkeit im Ergreifen der Gestalt, die das allgemeine Gesetz des Sollens für ihn annimmt. Persönlichkeit sein heißt eine besondere Gestalt des Menschheitsgesetzes sein. Die sittlichen Genien erleuchten am klarsten den Gedanken. Ein sittlicher Genius sein heißt: ein neues Begreifen darstellen für jene Gesetze des allgemeinen Sollens, in denen eine Menschheit sich aufbaut. So bedeutete Sokrates den allgemeinen Gedanken der Sittlichkeit aus Bewußtsein, so Jesus Christus den letzten Sinn des Menschenlebens, die Liebe, so Goethe die hohe Idee, die alles Leben in ein beständiges Schöpfertum umsetzt, in dem sie das Dasein als den Selbstvollzug der in ihm angelegten Aufgabe, des in ihm angelegten Menschen faßt. Es ist das Schöpfertum, in dem der Mensch sich selbst in immer steigender Klarheit findet.

Doch machen die Genien nur besonders deutlich, was von jedem sittlichen Leben, auch dem schlichtesten, gilt. Sittlich wachsen heißt wachsen im Bewußtsein um die Tiefe, den Umfang, die Klarheit, die Sicherheit des Sollens, das auf uns liegt, und das als unser menschliches Wesen immer bewußter

sich in uns verkündigt. Des Menschen unbedingter Wert ist sein Gesonnensein. Sein Gesonnensein spricht in Taten und in Taten allein. Des Menschen Menschheit ist seine Tat. Sein tiefstes Wesen ist seine Tat. Kant wäre der Letzte, der es bezweifelt, daß die Menschen in ihrem sittlichen Leben Systeme der Werte aufbauen, und daß sie in diesen Gebilden des Rechtes, der Liebe, Wahrheit und Treue ihr sittliches Wesen künden. Aber was allen diesen Systemen ihren sittlichen Gehalt gibt, ist, daß sie eine allgemeine Gestalt des Sollens für den Menschen bedeuten und zu verwirklichen suchen. Die Inhalte wechseln im Wandel der geschichtlichen Erfahrung. Die Gestalt bleibt. Die Gestalt ist die allgemeine Gesetzlichkeit, in der eine Menschheit sich aufbaut, ruhend auf dem gemeinsamen Bewußtsein des Verpflichtetseins. Das Bewußtsein um das Verpflichtetsein macht die Sittlichkeit und macht in ihr die Menschheit. So enthüllt sich das Wunder des menschlichen Wesens, daß wir, die wir Lebewesen sind wie die Pflanzen und Tiere und der Natur angehören, zugleich ein Reich der reinen unbedingten Ideen bedeuten. Wir leben aus dem Unbedingten als Menschen und sind dadurch Wesen einer anderen Ordnung als die Natur. Es ist die Ordnung des reinen Geistes. Wir leben als Menschen aus dem Geiste. Der Geist schafft die Menschheit als ein allgemeines Gesetz. Im Geist der Menschheit findet jeder Mensch sich in seiner Einzigkeit. Wir sind ein Einziges durch unsern Anteil am Allgemeinen der Ideen. Die Menschheit ist eher als der Mensch.

Wir geben eine Verdeutlichung an Beispielen großer Dichtung, die, ohne daß ihre Dichter die Sache begrifflich zu entwickeln gewußt hätten, sie in ihrer Darstellung zu unwidersprechlicher Lebendigkeit bringen. Unter den Dichtern ist Schiller derjenige, dessen Dichtung aus dem Pathos des sittlichen Gedankens ihr Leben hat. Nirgends tritt sein Urwesen reiner hervor als in jenem genialsten Erstlingswerke, mit dem je ein Tragiker sein Lebenswerk begonnen hat, in den „Räubern". Es

ist das Schillerischste Werk geblieben an dem, der als großer Dichter ein Genius des Ethischen war. Wir hören den Schrei des Karl Moor, in dem sein tragisches Schicksal sich entscheidet. „Menschen haben Menschheit vor mir verborgen, — weg dann von mir Sympathie und menschliche Schonung!" Die Größe der Tragödie liegt darin, daß sie die Tragödie von der Idee des Sittlichen ist, die Tragödie der Sittlichkeit selber, die sich in sich selbst verzehrt und in Verbrechen verkehrt. Karl Moor ist das Gute selber, das, in die Verzweiflung gejagt, das schrecklichste Böse wird. Im Vater hat ihm die Menschheit gelogen, da er seiner rührenden Demut und Unterwerfung nicht mit Verzeihung entgegenkam. Er hat ihm nicht die Gesinnung erwiesen, in der er sich verpflichtet weiß im unbedingten Sollen, das er als Vater dem Sohn schuldet. Also das gegenseitige Verhältnis von Vater und Sohn ruht auf dem Bewußtsein um unbedingte Gesetze, durch die es ein Stück Menschheit ist, Gesetze, die das Handeln bestimmen: auf der Seite des Vaters Weisheit, Güte, Liebe, auf der Seite des Sohnes Demut, Treue, Gehorsam. Der ganze Kantische Gedanke ist hier, sieben Jahre, ehe er in der „Kritik der praktischen Vernunft" der Welt zugänglich wurde, lebendig. Er ist der Gedanke der Sittlichkeit selber.

Aus einer anderen Welt stammt die Volkserzählung Leo Tolstojs von den beiden Alten. Hier redet die russische Frömmigkeit. Aus der Kinderseele der Menschheit spricht der sittliche Sinn des Evangeliums sich unmittelbar aus. Es ist nicht wie in den „Räubern" sittliche Selbstbesinnung auf den Höhen einer späten, künstlich und verzerrt gewordenen Lage menschlichen Lebens. Es ist ein Anfang. Es ist die Urzeit selber, die als schlichtes Volksbewußtsein sich bekundet. Um so mehr bezeugt der Sinn der Erzählung die Allgemeinheit des Sittlichkeitsgedankens. Jelissej wird das Gelübde der Pilgerfahrt nach Jerusalem, das er Gott gegeben, nicht erfüllen. Dem inhaltlich bestimmten, dem Werkgebote hat er nicht genügt. „Der Meister ist gütig und wird Geduld haben". Aber da er die Ver-

hungernden sieht, ist unmittelbar die Tat der Hilfe da. Das Bewußtsein der Aufgabe wirkt in ihm als eine Selbstverständlichkeit. Das Bewußtsein des Gesetzes, das diese Lage ihm stellt, bestimmt sein Handeln. Das unbedingte Gebot der Liebe hat in ihm als eine unabweisbare Pflicht — ohne Überlegung und als könne es nicht anders sein — gesprochen. So ist er zwar mit seinem Leibe nicht nach Jerusalem gekommen. Im Geiste aber steht er dort als der Erste der Menschen vor dem Gott, der der Gott der Liebe ist.

Kleists „Prinz von Homburg" nimmt auf der Höhe der Bildung, die aus dem Geist kritischer Philosophie und großer deutscher Dichtung geschaffen worden, die gleiche Gedankenreihe auf. Die Antriebe des Gefühls, die den Prinzen in die Schlacht warfen und zum Sieger machten, sind die edelsten, — das tapfere Einsetzen des ganzen Selbst für das Vaterland. Aber an der Heiligkeit des Gesetzes ward er zum Sünder. Das Bewußtsein um das Gesetz der Stunde hat in ihm geschwiegen. Darum ist er verworfen, bis er sich selbst verwirft und in der Selbstverwerfung seines Gewissens sich in die Ordnung der Geister des reinen Willens erhebt.

Kant bringt in die Schärfe des Begriffs, was in jedem lauteren Bewußtsein um das Sittliche lebt. Indem er es auf den Begriff bringt, entdeckt sich die wunderbare Welt, — jene andere Welt der intelligibeln Ordnung, — die hier verborgen liegt. Es ist die volle Durchführung der Tat des Sokrates in der Vereinigung mit dem christlichen Gedanken. Bei Sokrates, indem er die Mitbürger in ihrer sittlichen Dunkelheit erschütterte, trat heraus: Sittlichkeit ist allein im Handeln aus dem Bewußtsein des Gesetzes, des unbedingten Sollens. Das Christentum richtet das Gebot als ein Unbedingtes, Heiliges über dem Willen auf. Es ist die Heiligkeit des Sollgesetzes als einziger Bestimmungsgrund des Willens, der sich in der Kantischen Entdeckung als der Sinn des Menschheitlichen über den Menschen erhebt. Er ist es, der die Menschheit schafft. Wir erhalten im

Kantischen Gedanken der praktischen Erkenntnis erst den Begriff, der die Geschichte der Ethik von ihren sokratischen Anfängen her aufklärt. Man hat das Wissen, das nach Sokrates die Tugend war, immer als theoretisches Wissen verstanden, da er doch offenbar das praktische Wissen meinte. Er meint das Wissen um die Notwendigkeit der Tat aus dem Bewußtsein des Gesetzes. Alle nachsokratische philosophische Ethik hat sich in diesem Mißverstehn des sittlichen Wissens als eines bloß theoretischen verloren und das Sittliche zu einer Sache der Weisheit gemacht, da es doch eine Sache der rechten Gesinnung ist, die mit theoretischem Wissen gar nichts zu tun hat. Kant stellt das Sittlichkeitsbewußtsein in seinem Grunde her und läutert es in seiner Quelle. Die Selbstbestimmung im Bewußtsein des Sollens ist die Sittlichkeit. Der sittliche Mensch ist der, der sich selber das Gesetz gibt. Das Reich der Sittlichkeit ist das Reich der Freiheit.

2. Das sittliche Leben

Auf dem Grundgedanken von der Selbstbestimmung im reinen Gesetze der Sittlichkeit baut sich Kants Bild vom sittlichen Leben auf, wie vor allem jener Hauptabschnitt seines Buches „von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft" es ausführt. Aus dem Formalismus seiner Ethik folgt das, was man ihren Rigorismus nennt. Vielmehr — der Rigorismus ist nur der Formalismus in der Anwendung auf das Leben. Die angeblich starre Härte seines Sittlichkeitsbegriffs soll darin liegen, daß er vom Gebiet des Sittlichen jede Neigung ausschließen will und keinen Beweggrund als sittlich gelten läßt, es sei denn allein der reine Gedanke des Gesetzes. Durch diese Darlegung verlassen wir die bloß begriffliche Auseinandersetzung des Gedankens von einem allgemein gebietenden Sittengesetze und gehen zum sittlichen Leben über. Es handelt sich um das Leben der Seele in ihrem sittlichen Tun. Die bewegende Kraft der Seele in ihrem Handeln ist das Gefühl. Jede Vorstellung, die die Seele zu einer Handlung bewegen soll,

muß sich in Gefühl verwandeln. Die Aufgabe wäre demnach, das Gefühl zu erkennen, das die Seele im Sittlichen bewegt.

Kant erkennt die einzige sittliche Triebfeder darin, daß die Form des Gesetzes unmittelbar den Willen bestimme. Lediglich das Bewußtsein um jenes Sollen in seiner vollen Reinheit sei in ihm die bewegende Kraft. Keine Neigung darf zum Grunde der Handlung werden, die vielmehr allein im reinen Gedanken entspringen soll. Man fragt, warum Kant auf diese Stelle allen Nachdruck unnachgiebiger Entschiedenheit legt. Die Gründe sind solche des Verstandes und des Willens, theoretische und praktische, Gründe der Wissenschaft und Rücksichten der Erziehung. Theoretisch gilt es an dieser Stelle, die beiden Welten oder Ordnungen auseinanderzuhalten, die Ordnungen des Sinnlichen und Übersinnlichen, des Empirischen und Intelligibeln, der Phainomena und Noumena, die Welten der Natur und der Freiheit. Das durch seine Neigungen und Triebe bewegte lebendige Wesen ist das Sinnenwesen, das Naturwesen. Das aber ist gerade der entscheidende Zug des Sittlichen, daß es als Selbstbestimmung in reiner Vernunft den Menschen innerhalb der bloßen Natur zugleich in die übersinnliche Ordnung der reinen Ideen setzt. Das durch die reine unbedingte Idee sich selbst bestimmende Wesen ist das übersinnliche, das Wesen des reinen Geistes. Hier eröffnet sich dem Menschen die höhere übersinnliche, intelligible Welt. Durch die Zugehörigkeit zu ihr ist er eigentlich erst Mensch. An dieser Stelle steht das Wesen des Menschen in Frage. Kant geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die Neigungen grundsätzlich zum Gebiete der Sinnlichkeit zu rechnen sind. Sie von der Mitbestimmung im Sittlichen ausschließen heißt das übersinnliche rein geistige Wesen des Menschen wahren. Darin liegt zugleich die praktische Bedeutung der Lehre. Es gilt die Lauterkeit des Sittlichkeitsgedankens. Der Mensch soll und darf nie vergessen, daß das Sittliche unbedingte Forderung, daß es Gebot ist. Er soll nie glauben, daß es ihm wie aus einem natür-

lichen Gefühl fließen könne. Zu gern zieht er das Gesetz zu seiner Schwäche herunter. Leicht entwickelt er darin eine ganze listige sophistische Kunst. Er mag die sittlichen Forderungen gar zu gern so verstehen und deuten, wie sie seinen Wünschen bequem sind. Ist es nicht die Kunst, die das gesamte Zusammenleben der Menschen durchdringt, und die als der Hang zur sittlichen Trägheit die eigentliche Ursünde der Menschen ausmacht? Der Mensch aber soll sich im Sittlichen wissen unter unbedingten Geboten und sich nicht beruhigen in dem Gedanken, man könne von Natur gut sein. Man ist es nur aus Bewußtsein.

So ergibt sich Kants Bild vom Leben der Seele im Sittlichen. Die Neigungen sind ein Ausdruck der natürlichen Lebenstriebe und beziehen sich alle auf die Selbstbehauptung des Lebens. Man mag sie zusammenfassen unter den Namen der Eigenliebe und des Eigendünkels, die miteinander wieder die natürliche Selbstliebe bilden, jene Selbstsucht, ohne die nichts Lebendiges zu bestehen vermag. In der Befriedigung dieser Selbstliebe besteht das Glück. Jene Neigungen bilden zusammen den Urtrieb nach Glückseligkeit. Als Eigenliebe dienen sie der Selbstdurchsetzung im Suchen nach dem Eigenen. Sie möchten die Welt in ein Eigentum des Selbstgenusses verwandeln. Als Eigendünkel zielen sie auf die Selbsterhöhung vor dem eigenen Bewußtsein. Die Seele ist unermüdlich im Erfinden der Mittel für diese Befriedigungen des unersättlichen Triebes. Keine Seele ist so dürftig, um sich in ihrem Dünkel nicht unendlich wichtig zu sein. Das Sittengesetz aber gebietet ohne jede Rücksicht auf die Eigenliebe. Wie auch unsere Wünsche schreien und sich sträuben, es soll sein. Mit Abbruch aller Neigungen erhebt es seine Forderung. Es gebietet mit Niederschlagung alles Eigendünkels. Vor der Heiligkeit des Gesetzes gibt es keine menschliche Größe, kein Selbstgefühl. Der Eigenliebe und dem Eigendünkel, dem natürlichen Menschen, bereitet das Gesetz beständige Demütigung. Aber diese Demütigung bedeutet zugleich die größte Erhebung, nämlich als in

eine höhere Ordnung der Wesen, die als reine Geister von der Idee allein das Gesetz empfangen oder vielmehr in der Idee das Gesetz sich selber geben. Indem so die Vorstellung des reinen Gesetzes unsern natürlichen Lebensgefühlen Abbruch tut, wirkt sie selbst auf das Gemüt und wird zum Erlebnis des Gefühls. Jene Erhebung geht hinaus über jede, auch die stärkste sinnliche Lust. Sie ist eine Freude wie aus einer andern reineren Welt, die Freude an unserer geistigen Bestimmung. Genau gesprochen bedeutet diese Freude eine Unlust, die in Lust sich löst, ein ganz eigen gemischtes Gefühl. Dies aus Demütigung und Erhebung eigen gemischte Gefühl wird Achtung genannt. Es ist die Achtung für das Sittengesetz. Die Achtung ist ein Gefühl, das nicht in unserer Sinnlichkeit, sondern in einem reinen Gedanken entspringt. Eine Vorstellung a priori, das Sittengesetz ruft es hervor. Dies Gefühl der Achtung für das Sittengesetz ist demnach die einzige Triebfeder der Sittlichkeit, wie es das einzige nicht sinnlich, sondern übersinnlich erregte Gefühl ist. Man mag es das moralische Gefühl nennen. Wir haben ein moralisches Gefühl, durch das wir sittlich leben. Aber es ist nicht wie in der Ethik der Engländer eine angeborene, natürliche, d. h. sinnliche Anlage, die aus Neigungen der Selbstliebe und Fremdliebe sich zu sittlichen Vorstellungen entwickelt. Sondern der Gedanke geht voran, das Gefühl folgt. Das Gefühl ist eine Folge der reinen Idee und wächst und vertieft sich mit der Größe und Sicherheit in der Erfassung der Ideen. Auch wenn es sich in dem Kinde regt, ist es ein Ausdruck der Pflichterfassung, die eingewickelt in ihm liegt. In diesem völlig veränderten Sinne mag das moralische Gefühl für die wesentliche Triebfeder des Sittlichen gelten, nicht als triebe es als angeborener Zug der Natur das Sittliche aus sich hervor, sondern insofern es die Erscheinung der reinen Sittlichkeitsgedanken in ihrer Rückwirkung auf das Gemüt des Menschen ist. Nicht der natürliche Mensch wird sittlich in notwendiger Selbstentfaltung seiner Triebe. Sondern das Sittliche ist ein Inbegriff reiner

unbedingter Gesetzlichkeiten, die allem Naturbedingten als eine andere Welt gegenüberstehen. Es wird bewegendes Gefühl im Menschen durch den Gegensatz, in den es zu seinen natürlichen Trieben tritt. Dies Gefühl in seiner Mischung von Pein und Freude bezeugt die Endlichkeit des Menschen, der die Befangenheit des Geistes in der Sinnlichkeit ist. Reine übersinnliche Geisterwesen würden sie nicht kennen. Ihnen ist das Sittliche nicht Gebot, sondern ihr Wesen selbst.

Die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Sittengesetz heißt Pflicht. Sittlich also ist die Handlung, die allein geschieht, weil sie Pflicht ist, und allein um der Pflicht willen, ohne Rücksicht auf unsere Neigungen, mit Niederschlagung unsers Eigendünkels. Sittlichkeitsbewußtsein ist Pflichtbewußtsein. Der sittliche Mensch ist der im Bewußtsein seiner Pflichten lebende Mensch. Dies ist in der vollen Strenge des Begriffs zu verstehen, daß es nicht genügt, wenn die Handlung nur der Pflicht gemäß geschieht, sondern sie muß auch ihren Ursprung allein im Bewußtsein der Pflicht haben, muß allein um der Pflicht willen geschehen, muß allein, weil sie Pflicht ist, getan sein. Kant führt hier eine grundwichtige Unterscheidung ein. Die Handlung, die nur der Pflicht gemäß ist, inhaltlich mit der Forderung der Pflicht übereinkommt, hat Legalität. Allein die Handlung, die um der Pflicht willen geschieht und im Bewußtsein des Gesetzes ihren Ursprung hat, hat Moralität. Die Unterscheidung besitzt im Hinblick auf das Leben der Menschen eine wahrhaft erleuchtende Kraft. Staat und Gesellschaft wachen über die Legalität der Handlungen. Nur das Gewissen sieht auf die Moralität der Gesinnungen. Den meisten Menschen genügt die Legalität vor den andern und sogar vor sich selber. Sie führen das Leben der gesetzlich festgelegten Pflichtbegriffe und setzen das Pharisäertum am hellen Mittage des christlichen Weltalters fort. Aber in das Reich der wahren Sittlichkeit heben sich diejenigen allein, die gut sind aus dem Bewußtsein des Sollens heraus, die das

Gesetz erfüllen, nicht weil es als das Gesetz nun einmal gegeben und anerkannt ist, sondern, weil sie es in ihrem Fall als das Gesetz erkennen, finden, entdecken, erfinden. Der Gegensatz von Dogmatismus und Kritizismus gilt im Sittlichen wie im Erkennen. Die Mehrzahl der Menschen ist in beiden Dogmatiker. Sie nehmen Welt und Sittlichkeit als ein Gegebenes. Aber Wahrheit und Sittlichkeit bedeuten beide richtendes und schaffendes Bewußtsein. Sie bedeuten die schöpferische Tat, die aus dem Geiste und als Geist das Wahre und Sittliche hervorbringt. In der wahren Sittlichkeit schafft der Mensch durch freies Erkennen sich selbst und in sich die Menschheit. Dies ist der abschließende Zug in Kants Bilde vom sittlichen Leben: nur das Handeln aus Pflicht und um der Pflicht willen ist Sittlichkeit. Was man den Rigorismus der Kantischen Ethik nennt, soll eben hierin liegen, daß er in seinem Sittlichkeitsbegriff jedes Mitwirken der Neigung ausschließt.

Die Gegenbewegung gegen diesen grundlegenden Gedanken der Kantischen Ethik hat anscheinend ihren erlauchten Führer in Schiller. Er war der erste, der, wie man es fassen möchte, gegen die unmenschliche Strenge den Einspruch des gesunden Gefühls erhob — an jener Stelle der Abhandlung „Über Anmut und Würde", die vielleicht die schönste Seite deutscher philosophischer Prosa ist, und ist bis heute der größte geblieben. In der meisterlichen Erwiderung seiner Anmerkung in der zweiten Auflage der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" hat Kant selber mit ruhiger Überlegenheit von der „mit Meisterhand geschriebenen Abhandlung" Professor Schillers gesprochen. Die sittliche Vollendung, meint Schiller, liege gerade darin, daß Gefühl und Neigung frei übereinstimmen mit dem Gesetze. Er betont freilich selbst, daß er nicht gegen die Sache, sondern nur gegen die Darstellung Kants rede, die in ihrer Härte, welche alle Grazien zurückscheucht, geeignet scheine, nicht die Schlechtesten — offenbar meint er: die Besten — zurückzustoßen. Die Seele, in der Neigung und Pflicht frei zusammenstimmen, ist

die schöne Seele. Die schöne Seele ist die Vollendung des Menschentums.

„Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider aus Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin."
„Da ist kein anderer Rat. Du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu dann tun, was die Pflicht dir gebeut."

Ein Epigramm wie dieses trägt die Erklärung an der Stirn, daß es nicht gegen Kant, sondern gegen törichte und geistlose Nachtreter seiner Lehre gerichtet ist. Immerhin kann es zum Ausgangspunkt für die Erörterung der Sache dienen.

Freundschaft ist sicherlich ein Ausdruck der Neigung. Aber ebenso gewiß bedeutet sie einen unendlichen Pflichtenkreis — der Treue, der Zuverlässigkeit, der Hilfsbereitschaft, des Vertrauens. Freund sein heißt: im Bewußtsein dieser Pflichten leben. Es gibt zwei ganz verschiedene Auffassungsweisen der Freundschaft. In der einen ist sie nichts als ein Mittel des Selbstgenusses. Wir genießen unser Wohlgefühl, unser Behagen, unsere Selbstschätzung, unsern Stolz in dem Freunde. Es ist in dem allen nichts Schlechtes und Unerlaubtes und unter Umständen viel Glück. Aber ein sittliches Verhältnis ist die Freundschaft durch dies alles nicht. Dies ist sie allein durch das Bewußtsein der stets bereiten Pflichten. Sie sind es, die der Beziehung des Freundes zum Freunde ihre sittliche Tiefe geben, nicht aber das Spiel der Freuden in jener Liebe, die im Grunde verkappte Selbstliebe ist. Immerhin kann ein höchstes Glück darin liegen, diese stets bereiten Pflichten für den Freund zu tragen. Die Freundschaft hat ihre Schönheit in der Freudigkeit zu jenen Pflichten und wird dadurch ein Stück Annäherung an die Vollendung des Menschentums. Es ist in allen wichtigsten Lebensverhältnissen dasselbe. Nicht das einfache Gezogenwerden von dem natürlichen Hang der Neigung, sondern das Leben im Bewußtsein jener Pflichten bedeutet das Wesenbildende an der Freundschaft als einer sittlichen Beziehung zwischen den Menschen. Die Mutterliebe bietet sich

sicherlich als der reinste Fall, in dem alles in der Beziehung zum andern Menschen bloß und allein Liebe ist. Die natürliche Liebe erscheint als der einzige Beweggrund des Handelns. Aber das Kind ist doch den Eltern unendlich viel mehr als bloß der Gegenstand natürlicher Neigung. Wie war es im Falle des Karl Moor? Die Menschheit war zerrissen, da der Vater ihm in den heiligsten Pflichten der Vaterliebe gelogen hat. Das Kind bedeutet für die Mutter noch mehr als für den Vater einen unendlichen Inbegriff von Pflichten — der Wartung, der Leitung, des Verstehens. Es ist ein Pflichtenkreis, der sich mit jedem Tage erneut. Wie selten ist Elternliebe tief genug, um mit jedem Fortgang auf dem Wege des Kindes die immer neue Fülle des Verstehens zu erweisen, eines Verstehens, das die immer neue Tat der Liebe ist. Auch Mutterliebe hat in diesem Pflichtbewußtsein als dem unendlichen Quell des Handelns am Kinde seine sittliche Tiefe. In ihm hat das Verhältnis von Mutter und Kind seine Unendlichkeit, die sittliche Unendlichkeit ist. Freilich steht sie noch näher als die Freundschaft an der menschlichen Vollendung als das Einswerden von Natur und Geist. Die Natur wird Geist, der Geist wird Natur, indem der natürliche Trieb sich zu höchster Höhe des Sittlichen vergeistigt. Darum gibt es auch, da hier die naturgeschenkte und selbstgeschaffene Vollendung jeder Frau winkt, nichts Verwerflicheres als die bloße Affenliebe der Mutter, die lediglich versteckte Selbstliebe ist und darin im Grunde ein rein Tierisches bleibt. Sie wird fast zum Vorwurf gegen die Mutter und fast ein Laster an ihr, da sie die reinste Möglichkeit der menschlichen Vollendung versäumt. Das abendländische Christentum hat so bezeichnend die Mutterliebe zum innigsten Symbol des Göttlichen erhöht und darin den christlichen Gedanken vollendet, der die Vaterliebe zum letzten Sinn der Welt macht. So konnte alle quellende Natürlichkeit des abendländischen Lebens aufgenommen und verklärt werden in dem neuen religiösen Weltgedanken. Der Sinn, in dem das

geschieht, ist der Sinn, den Kant entdeckt hat. Wir sollen die Welt glauben als einen Zusammenhang, der in allen seinen Gliedern von Vatertreue und Vaterliebe getragen ist in der unendlichen Sicherheit der Pflichten, die die Namen Vater und Kind, Mutter und Kind umschließen: es ist das Gute als der Sinn der Welt in der Wärme und Lebendigkeit des liebenden Herzens. Ja, endlich die Liebe selber! Sie ist der mächtigste der Naturtriebe. Sie bedeutet als geistige Beziehung der Seelen sicher ein Verhältnis von Menschen, die aus Liebe und um der Liebe willen einander alles tun. Aber in ihrer Tiefe verstanden meint die Liebe wahrlich die höchste, seltenste und unwahrscheinlichste der Pflichten: aus zweien, die ewig zwei bleiben, die Einheit des Lebens zu schaffen, sie ineinander zu schmelzen, so daß sie nur Ein Wesen bilden. Der andere, den wir nahmen, dem wir uns gaben, wird unsers Lebens letzte und erste und, im rechten Sinne, seine einzige Pflicht, da all unser Leben auf dem Grunde dieses einzigen Verhältnisses ruht. Mit all seiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft soll der andere hineingenommen sein in die schaffende Einheit des Vertrauens, in der nun zwei ineinander allein das Leben finden. Jeder entdeckt sich selbst in dem Leben mit dem andern und durch den andern, so daß die Seelen in ihrem wahren Sein erst durch die Liebe ihres Lebens geschaffen werden als eine neue Menschheit, als ein neuer Anfang aus sich selbst, der Ursprung einer neuen Menschheit, die im Kinde erscheint. Es ist, als komme in jeder wahren Liebe die Menschheit erst zu ihrem rechten Sinn und wahrhaften Beginn. Sie ist die Ewigkeit in der Zeit. Der ganze Tiefsinn des Menschenlebens offenbart sich in ihr. Der natürliche Trieb wird selber Geist, wird der sittliche Gesamtgeist des Lebens. Aber er wird es dadurch, daß auch diese Liebe im Bewußtsein um jene unendliche Pflicht allein Wesen und Tiefe gewinnt. Die Liebe wird damit deutlich als der höchste Sinn und der Gipfel des Menschenlebens. Sie wird den Menschen geschenkt und be-

deutet ihre Anlage zur Vollendung. Daß sie als solche in den meisten nicht zur Entfaltung kommt, darin mehr als in irgend etwas anderem liegt die Kümmerlichkeit und peinliche Einschränkung der menschlichen Dinge.

Der Kantische Satz bedarf danach eines tieferen Verstehens. Neigung und Liebe können die sittliche Seele des Lebens werden, dort nämlich, wo sie nichts anderes sind als die ganze Tiefe des Bewußtseins um unsere Pflichten, die mit Freudigkeit gelebt werden. Insofern erreicht alles Menschliche seine Vollendung in der Liebe. Das ist denn auch die Wahrheit an dem Schillerschen Satze, der Kant rückhaltlos beitritt. Aber die Neigung als bloßer natürlicher Hang bleibt, wie auch versteckt und verkleidet, im Grunde immer Selbstliebe. Die Selbstliebe aber ist das schlechthin Außer-Sittliche. Das Sittliche liegt im Wissen ums Gesetz und im reinen Willen zum Gesetze. So schließt sich auch diese Gedankenreihe mit dem Satze: jeder bedeutet sich selber einen unendlichen Inbegriff von Pflichten. Unsere Selbstliebe in ihrem eigentlichsten Sinn und Grunde, ja in ihrer Wurzel soll Geist werden. Das Selbst jener Selbstliebe soll nicht länger das Sinnenwesen mit seinen Lüsten, sondern unsere Anlage und damit zugleich unser Ziel der menschlichen Vollendung sein. Wir bedeuten uns die Aufgabe, unser Selbst zu vollenden in unserer Tat der Wahrheit, des Guten, des Schönen, des Frommen, die in uns angelegt sein mag. Die Selbstliebe soll Liebe zum Selbst der Vollendung, d. h. zur unendlichen Hingabe an die unendlichen unbedingten Ideen sein, die damit ein Gegenstand unendlicher Liebe werden. Die Freudigkeit des Dienstes am Unendlichen ist diese Liebe. Der Dienst fließt aus dem Bewußtsein des Gesetzes. Auch in diesem Sinne vollendet sich in der Liebe das Leben. Kant macht es wahrhaftig deutlich genug, daß die Neigung und Liebe, die er von der Mitbestimmung im Sittlichen völlig ausschließen will, die Selbstliebe des bloß sinnlichen Naturwesens ist. In der sittlichen Selbstbestimmung erhebt sich über

dem bedingten Naturwesen das freie Ideenwesen. Es ist also ein doppelter Begriff der Liebe zu unterscheiden. Nach dem einen ist sie die Selbstliebe des Sinnenwesens und steht außerhalb der sittlichen Welt. Nach dem andern ist sie die Freudigkeit des Geistes in der tatfrohen Bejahung erkannter Pflichten und die Vollendung der menschlichen Dinge. Kant selbst begreift es als das höchste Gebot: liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst. Denn es fordert als Gebot Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt. Gott lieben heißt seine Gebote gerne tun. Du dienst den Freunden gern, aber nicht aus Neigung, wenn diese nur eine Gestalt der Selbstliebe ist und du, wie es freilich nur gar zu oft geschieht, in den Freunden im Grunde nur dich selber liebst, sondern in Liebe, indem du die Pflicht erkennst, die sie dir bedeuten, und sie bis zum Ende, und wäre es das bitterste, gern erfüllst. Es ist die Großtat Kants, daß er von allem Naturleben das Sittliche in seinem Eigengesetze abhob. Es bleibt eine unvergängliche Entdeckung, daß er dies Eigengesetz in dem Handeln aus dem Bewußtsein der Pflicht erkannte und damit das Sittliche selbst in seinem Wesen offenbarte.

Maßgebend für das Verstehen in diesem Teil der Kantischen Lehre bleibt, daß man den Sinn, in dem er den Begriff der Pflicht gebraucht, auf das genaueste fasse. Es ist nicht Kants Schuld, wenn durchaus unzulängliche Auffassungen sich mit der seinigen verwechseln, die vielmehr das Große an seiner Entdeckung unterschlagen. Die Pflicht ist die Notwendigkeit der Handlung aus dem Bewußtsein des Gesetzes. Sie ist der Ausdruck des frei erkannten und selbst gegebenen Gesetzes. Sie ist der Fund der Selbstbestimmung, in der das Sittliche besteht. Es ist die Pflicht als freie Tat. Die Pflicht ist die Selbstoffenbarung der Freiheit. Man muß sie nicht verwechseln mit dem, was die meisten Menschen ihre Pflichten nennen, und was als ein Gebot von außen ihnen auferlegt ist. Diese bedeuten von außen gegebene Gesetze. Die Kantische Pflicht

bedeutet das von innen als Grund der Selbstbestimmung gefundene Gesetz. Um Kantische Sprache zu reden, nicht von der Pflicht als Heteronomie, sondern von der Pflicht als Autonomie ist die Rede. In diesem Sinn ist die Pflicht nichts als der Sittlichkeitsgedanke selber in seiner Anwendung auf die Gelegenheiten des Handelns. Die meisten Menschen verharren das Leben hindurch in den Netzen der Heteronomie. Sie sind Sklaven und nicht Freie. Das wahre Menschentum hat für sie noch nicht begonnen. Daß wir aus dem Zwang der Heteronomie den eigenen reinen Willen der Autonomie machen, das bedeutet, daß wir aus Sklaven Freie und damit Menschen werden. Die Kantischen Begriffe durchleuchten das ganze Wirrsal des sittlichen und nicht-sittlichen Lebens und bieten die Grundmittel alles sittlichen Verstehens. Der Kantische Pflichtmensch ist nicht der Unteroffizier, der pünktlich und peinlich das Reglement übt, sondern der Genius der sittlichen Selbsterfüllung, der in Taten die ganze Tiefe der in ihm angelegten Aufgabe und Verantwortung begreift. Seine Pflicht ist nicht die drückende Predigt des Zwanges, sondern die hohe Botschaft der Freiheit. Die Botschaft bedeutet freilich den großen Ernst, durch den wir uns aus den Abhängigkeiten der Natur lösen und hineinstellen in das Reich der Eigengesetzgebung in reinen unbedingten Ideen. Wir verlassen das Reich der Zeit und treten auf den Boden der Ewigkeit, d. h. der rein gedanklichen Geltung, die unabhängig von aller zeitlichen Erscheinung gebietet, weil sie an sich und unbedingt und nicht nur unter Bedingungen gilt. Die Gegner der Kantischen Pflichtlehre wie seines sogenannten Formalismus in der Ethik scheinen anzunehmen, daß er eine bloße Form im sittlichen Handeln verwirklicht haben wolle. Kant scheint ihnen aus der Form den Inhalt des sittlichen Lebens zu machen. Dies aber trifft in keiner Weise seinen Gedanken. Vielmehr ist dies der Sinn, daß, was auch immer der Inhalt seines sittlichen Handelns sei und wie auch immer in jedem Fall das Handeln bauen

mag an dem großen Reich der Liebe, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit, in dem das Reich der Sitten heranwächst, das, was allemal dem Tun die sittliche Bedeutung gibt, ist die Reinheit des Willens, wie er seines Gesetzes gewiß wird, ist die Gewißheit, mit der auf ein Handeln aus reiner Pflichtgesinnung gerechnet werden kann. Und wenn die Inhalte, in denen ein neues Sittliches emporblüht, längst verblüht sind und längst erstarrt als Steine, die einmal Brot waren, so bleibt der Geist, der aus ihnen spricht, der ewig lebendige, unveränderliche, der ewige Geist der Sittlichkeit. Es ist der Geist der freien Selbstbestimmung durch den Gedanken des selbsterkannten und selbstgewollten Gesetzes. Wir bilden in den vergänglichen Stoff die ewige Form des Sittlichen. Die Form bleibt immer dieselbe und entdeckt sich selber immer neu an immer anderen Weisen der Darstellung. Die Inhalte sind der Buchstabe, die Form ist der Geist. Die Kantische Lehre überträgt den Sinn Jesu Christi in die Philosophie und drängt gegenüber den Erstarrungen äußerer Gesetzlichkeit auf den lebendigen Geist des Guten. Sie erweitert den protestantischen Gedanken und macht die Selbstbestimmung durch den lebendigen Geist zum Grundsatz alles sittlichen Lebens.

Hiermit eröffnet sich der Einblick in den letzten Quell, Ursprung und Grund der sittlichen Welt. Es ist eine wirkliche neue Welt, die sich in diesen Gedanken auftut. Der letzte Grund und Quell alles Sittlichen ist die Persönlichkeit. Wir verstehen unter ihr die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, zugleich aber das Vermögen eines Wesens, welches eigentümlichen, von seiner eigenen Vernunft gegebenen, reinen praktischen Gesetzen sich unterwirft. Es wäre denn also die Person, sofern sie zur Sinnenwelt gehört, der eigenen Persönlichkeit unterworfen, die der intelligibeln Ordnung angehört. So ist nicht zu verwundern, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung nur mit Verehrung

und ihre Gesetze mit der höchsten Achtung betrachtet. Dies ist das Wunder des Sittlichen. Als die Selbstbestimmung durch reine unbedingte Ideen, die, von Ewigkeit geltend, in sich selbst und ihrem eigenen Rechte ruhn, ist das Sittliche nicht ein Stück Naturgeschehen, das als ein durchgängig bedingtes in der Zeit verfließt. Es ist eine Offenbarung des Ewigen in der Zeit. Aber dann erscheint es doch am Zeitlichen und seinem Fluß als sein Ewigkeitssinn. Es ist eine andere Ordnung als die der Natur, eine Ordnung reiner ewiger Gedanken. Aber diese Ordnung vollzieht sich an dem Spiel der menschlichen Zwecke als ihr höchstes, Sinn und Richtung gebendes Gesetz. Die Persönlichkeit besteht in diesem ihrem Anteil an den reinen Gesetzesgedanken. Ihr Anteil an ihnen besteht in der Selbstbestimmung im Gesetze. So enthüllt sich uns die übersinnliche Bedeutung der menschlichen Bestimmung. Nur dem Menschen unter allen lebenden Wesen, die wir kennen, ist gegeben, sich selber in der Zeit die Richtung des Überzeitlichen zu geben und in seiner Selbstbestimmung den Sinn des Ewigen in sein Leben hineinzulegen. Er ist fähig zur Einzigkeit einer Ewigkeitsbedeutung in seinem Leben. Als eine Einzigkeitsgestalt der ewigen Gesetzlichkeiten in Treue, Liebe, Wahrheit, Güte erhebt er sich über alles Vergängliche des zeitlichen Geschehens und wird ein Unvergängliches an Bedeutung mit dem Gepräge der Ewigkeit. Dies heißt eine Persönlichkeit sein. Persönlichkeit sein heißt mit sich selbst in allen Erscheinungen seines Daseins übereinstimmen, mit sich selbst eins sein als einem Ewigkeitsgesetze, in dem der Sinn der Menschheit als eines Reichs reiner Ideen in Treue, Liebe und Güte sich darstellt. Es heißt, sich in seiner Zeitlichkeit zur Gestalt des Ewigkeitssinns zu machen, in dem die Menschheit in uns zum Leben verlangt. Die Persönlichkeit ist die Menschheit im einzelnen Menschen. Die Menschheit ist das Reich der freien Persönlichkeiten.

Es sind die alten Gedanken, die über dem Tun des Sokrates aufgingen, welche hier in der Kantischen Ethik zu klarer und

bewußter Ausprägung kommen. Die Menschheit ist heilig, weil sie jenen Ewigkeitssinn eines Reichs der Freiheit bedeutet. Die Menschheit im Menschen als seine Persönlichkeit erhebt ihn über die Natur der Sinnlichkeit und der Erscheinungen und macht ihn zum Schöpfer einer eigenen, neuen, höheren Natur der Ideen, in der, wie in jener andern, alles Gesetz ist, aber nicht Gesetz des Seins, sondern des Sollens. So ist die Heiligkeit der Menschheit im Sittlichen die letzte bewegende Kraft, die sich behauptet, durchsetzt, aufbaut und ihr Reich vollendet. Nicht der Mensch ist heilig, aber die Menschheit ist es in ihm. Sie ist es als die Trägerin und Gesetzgeberin des Sittengesetzes, die zur Darstellung des reinen Willens bestimmt ist. Sich sittlich entscheiden heißt: die Heiligkeit der Menschheit in sich achten. Dies wäre denn eine neue Fassung des sittlichen Gebotes: handle immer so, daß du die Menschheit in dir und andern heilig achtest. Es gibt abermals kein besseres Beispiel als die große Liebe, da ja in der Liebe das Menschenleben zu seinem letzten und höchsten Sinn kommt. Verschwende nicht dein Höchstes, Besitz eines andern Menschen sein zu können, indem er zu deinem Besitze wird, als da, wo in ihm dein Tiefstes und Bestes sich vollendet, wo in Einer unendlichen Liebe dir dein ganzes Wesen wird. Das Gesetz gilt in gleicher Weise für Mann und Weib. Aber darum gilt das Weib dem rechten Manne als die Vollendung des Menschlichen, weil ihre Natur sich in ihrem innersten Gesetz erfüllt und ihr Wesen zu sich selber kommt in einer unendlichen Liebe. Hierin wurzelt das alte Gesetz der Härte gegen das Weib, welches die Frau nach uralter allgemeiner Völkerweisheit oder vielmehr in alten heiligen Urinstinkten der Menschheit im Geschlechtlichen unter andere Pflichten stellt als den Mann. Sie soll die reine Quelle sein, in der allemal wieder eine neue Menschheit entspringt. Weil es hier das Höchste und Letzte gilt, liegen in der Liebe dicht beieinander der Abgrund der Gemeinheit und die reinste Reinheit der Vollendung. Das Sinnenwesen soll in der Liebe Geist

der Menschheit werden. Darum gibt es keinen tieferen Fall, als wenn der Geist im Sinnlichen ertrinkt. Der Mensch wird Mensch, indem sein Geistiges das Tier in ihm verklärt. Er wird Tier, indem das Sinnliche den Geist vergewaltigt. Dies ist der Schmutz, in dem die Menschheit erstickt. Sei dir heilig in deiner Liebe, lautet das höchste Gebot.

Nirgends ist so wichtig wie hier, daß man verstehe, wie die Begriffe sich ineinander gründen, die den Gedanken der Sittlichkeit bilden. Nicht der Gedanke der Menschheit ist das Erste und das Gegebene, und auf ihn gründen, aus ihm entwickeln wir die Gesetze des Handelns. Sondern umgekehrt: im rechten Handeln und aus seiner Selbstbestimmtheit wächst die Menschheit in ihrer Heiligkeit heran. Das Erste und Ursprüngliche ist das Gesetz, und dann und aus ihm kommt die Menschheit. Die Fähigkeit der Selbstbestimmung durch unbedingte Ideen ist die Menschheit in uns und bildet unsere Persönlichkeit. Die Menschheit ist das Reich, das in der Autonomie und Selbstgesetzgebung als das Reich freier Persönlichkeiten entdeckt und erbaut wird. Dies Reich erschafft sich und wächst heran in jeder wahrhaftigen sittlichen Tat. So verstanden bedeutet die Menschheit den letzten Sinnbegriff in unsern Gedanken. Sie ist nicht etwas, das Sinn hat durch seine Beziehung auf ein anderes, sondern sie ist ein Sinn, der sich in sich selber trägt, und der sich durch sich selber ausweist. Sie ist der Sinn an sich. Sie ist der Zweck, der Zweck an sich selber ist. Sie ist der Zweck aller Zwecke, der Endzweck. Die Menschheit soll sein, weil sie sein soll. Dies ist die Unbedingtheit des Sittengesetzes. So ist denn jeder in seiner Menschheit Zweck an sich selbst. Die Menschheit ist das Reich der Selbstzwecke. Endzweck ist sie, weil sie als der Zweck der Zwecke allen andern Zwecken des Menschen Maß, Ziel und Richtung gibt. Alle anderen Zwecke dürfen sein, nur insofern sie dem Reich der sittlichen Zwecke nicht widerstreiten und sich in dies Reich fügen. Endzweck ist sie, weil das Sittliche als ein Zweck um seiner selbst willen gilt. Das Handeln

im Bewußtsein der Gesetze ist sich selber Grund und Sinn. Die sittlichen Gebote sind das nicht in einem weiteren Zweck Bedingte, sondern das um seiner selbst willen Geltende und darum Unbedingte. Die Menschheit ist der Gegenstand, der in jenem Handeln aus dem Bewußtsein der Gesetze sich aufbaut. Die Menschheit ist das Gute selber. So also steht es nicht, daß wir aus dem Gedanken der Menschheit die Gesetze herleiten, die unser Handeln bestimmen sollen. Sondern so steht es, daß das Handeln im Bewußtsein der Gesetze jenen Gegenstand erst bildet und schafft, der die Menschheit heißt. Die Menschheit als der Gegenstand und das Objekt des Sittlichen geht nicht dem sittlichen Handeln voraus, sondern folgt aus ihm oder wird in ihm vollzogen, auferbaut und gefunden. So sehr ist es hier noch einmal wahr, daß nicht aus der Materie, dem Gegenstande die Form des Handelns, das Gesetz sich ergibt, sondern umgekehrt aus der Form die Materie folgt.

Wohl aber hat demnach der in der Form des Gesetzes allein bestimmte Wille einen Gegenstand und hat ihn in der Menschheit. Der Begriff der Menschheit erreicht in diesem Zusammenhange seine Bestimmung. Die Menschheit bedeutet den Inbegriff der Inhalte, die in dem Tun des reinen Willens sich aufbauen. Sie ist ein Inbegriff von unbedingten Aufgaben, die im Bewußtsein von unbedingten Gesetzlichkeiten des Handelns entdeckt werden. Sie ist der Gedanke vom unbedingten Werte. Die Aufgaben des Menschenlebens sind seine unbedingten Werte. Menschenleben trägt dadurch in sich einen heiligen Wert, daß es seinen Sinn in der Erfüllung unendlicher unbedingter Aufgaben bekommt. Sei die Menschheit, die in dir angelegt ist. In jedem ist eine Menschheit angelegt. Denn jedes Menschenleben bedeutet ein Ganzes menschheitlicher Aufgaben, die im Handeln aus dem Bewußtsein unserer Gesetzlichkeit gefunden und gelöst werden. Jeder als ein Träger der Menschheit, als ein Menschheitssinn ist für sich, was sie selber ist, und ist es um ihretwillen, ein Zweck an sich selbst.

Der Endzweck ist zugegen und erfüllt sich in jeder lebendigen Sittlichkeit und bleibt doch immer dieselbe unendliche Aufgabe. Dies Unendliche einer Aufgabe, die immer Aufgabe bleibt, ist der Sinn des Menschenlebens. Menschheit ist ein Gedanke, der nur in Geboten gedacht wird und nicht in Begriffen. Gebote sind ewig Forderungen. Ewige Forderung ist das menschliche Leben. So aber erhält das Gebot des Sittengesetzes eine neue Fassung und erfüllt sich in ihr erst mit seinem wahren Inhalt. Handle so, daß du den Menschen in dir und allen andern niemals nur als Mittel für fremde Zwecke, sondern immer zugleich als Zweck an sich selbst behandelst. Es ist nur ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken: in jedem Menschen soll dir die Menschheit heilig sein.

Dies ist die Fassung des Sittengesetzes, in der es am meisten seine schneidende Schärfe gewinnt und die schneidende Schärfe des Gerichts gegen alles menschliche Tun wendet. Niemand sei Mittel zu fremdem Zweck. Jeder sei Zweck an sich selbst. Es geht gegen alle Ausbeutung der Völker durch Völker, der Menschen durch Menschen und bedeutet das letzte Ziel aller Politik und Sozialpolitik. Ja, man darf sagen, daß alles Menschenleben in diesen beiden Gedanken sich erschöpft. Schon der Platon des Gorgias und des Staates hat es gewußt. Der Gegensatz in seiner Bewußtheit geht zurück bis auf Sokrates und die Sophistik. Menschenleben ist Gewalt, insofern es auf Lust und Genuß und die Ausnutzung des Menschen durch den Menschen geht. Menschenleben ist Geist, Freiheit und Sittlichkeit, insofern es die Menschheit als die Gemeinschaft derer sucht, die als Selbstzwecke sich ineinander erfüllen. Aber bis in die feinsten, innerlichsten und nächsten Beziehungen der Menschen untereinander dringt der Gegensatz. Jede Liebe ist Ausbeutung und soll Menschheit sein und löst, sofern sie Menschheit wird und die Freiheit der Menschen ineinander vollendet, die ewige Urschuld auf, daß der Mensch den Menschen benutzt. Alle sittliche Sehnsucht der Menschen strebt nach

dem Endzweck der Menschheit als dem Reich der Selbstzwecke, die in freier Menschenwürde, ein jeder an seiner Aufgabe, sich erfüllen. Die Menschheit ist die Würde des Menschen. Die sittliche Kraft jeder Bewegung und alles Strebens unter den Menschen liegt in der Aufrichtigkeit, mit der die Menschenwürde ihr einziges Ziel ist. Der sittliche Wert jeder Bewegung unter Menschen und Völkern entscheidet sich mit der Frage, ob neue Gewalt von Menschen über Menschen gesucht wird oder die Freiheit. Die Freiheit ist das Leben aller in Menschenwürde. In Menschenwürde leben heißt den menschheitlichen Sinn unsers Daseins leben, heißt, in der Erfüllung der in uns angelegten Aufgabe Persönlichkeit in der Menschheit werden und dadurch zur Freiheit kommen. Jeder ist frei nur in der Gemeinschaft mit allen Brüdern, die gleichfalls frei sind. Das Wort, das über aller Geschichte steht und sie sinnhaft leitet, heißt: es sei die Menschheit von lauter selbstzweckhaft sich in sich selbst erfüllenden Persönlichkeiten, die jede ihr heiliges Menschsein leben in Freiheit und Menschenwürde.

Es mag eine große Sendung einer Zeit und einem Volke vertraut sein, die in Leiden ohnegleichen erfahren mußten, wie schmachvoll fern wir noch dem Zustand leben, den wir in gutgläubiger Selbstzufriedenheit für fast erreicht hielten. Daß wir so tief noch in der Wildheit leben, in der mit bloßer Gewalt die bloße Gewalt über die Menschen zu Ausbeutung und Ausnutzung gesucht wird, das hatten wir nicht gewußt. So ist denn aber auch die Forderung so dringend und allgemein seit langer Zeit an keine Menschengesellschaft herangetreten wie an uns. Einzig der Entschluß zum reinen Willen kann uns retten, nicht die sittliche Sehnsucht, die allzu leicht Nachgiebigkeit gegen uns selber und Selbstbefriedigung in schmelzenden Gefühlen ist, sondern die Tat. Wir haben im Bewußtsein des Gesetzes die Aufgabe der wahren Freiheit für die gegenwärtige Menschheit zu erkennen und durch die Tat zu lösen, um alle kommende Menschheit zu retten. Nie

waren die Formen des überlieferten Lebens abgelebt wie heute. Nie schrie das Leben wie heute nach seiner neuen, eigenen, lebendigen Form. Sollen noch mehr Völker verbraucht werden, bis der Schrei Gehör und Erhörung findet? Es ist, als fühle man es an Leib und Seele, wie wir gelebt werden von dem Gedanken der Menschheit, die sich im Sinn ihrer Aufgabe zu begreifen sucht, wie sie jetzt an sie herandringt. So zu dem Kern und den Gründen des Lebens und seiner blutenden Not führt die Ethik Kants. Das Sittengesetz Kants erscheint leer nur in seinem ersten Ansatz und auch dort nur, wenn man ihn nicht versteht. Fortschreitend erfüllt es sich mit dem ganzen gewaltigen Gehalt des Lebens.

3. Die Weisheit

Ehre und Würde, Schicksal und Aufgabe des Menschen liegt in dem doppelten Charakter, den er in sich trägt. Der Mensch ist das zwiespältige Wesen. In dieser Zwiespältigkeit ist es beschlossen, daß sein Leben, der Natur und der Kultur angehörig, in allen Mannigfaltigkeiten des Geschichtlichen sich färbt und dennoch das Ziel der Einheit vor sich hat. Seine Zwiespältigkeit bedeutet seine Kultivierbarkeit. Sie bedeutet auch den heroisch-tragischen Grundcharakter des Menschenlebens. Sein empirischer Charakter, der alle seine Handlungen in der Zeit umfaßt, ist danach in seinem intelligibeln Charakter gegründet. Sein intelligibler Charakter aber bedeutet eine Grundentscheidung in bezug auf die reinen, unbedingten, ewigen Werte. Jedes Menschenleben muß in seinem Grunde als eine solche Urentscheidung in bezug auf das Ewige aufgefaßt werden. Das sittliche Urteil geht auf diese Urentscheidung. Nicht eigentlich die einzelne Tat wird verworfen. Verworfen wird die Persönlichkeit, wie sie sich in der Tat offenbart. Die Persönlichkeit aber ist nichts anderes als jene Urentscheidung in bezug auf die ewigen reinen Gesetzlichkeiten. Es ist in keiner Weise notwendig, dies metaphysisch zu verstehen, als habe die

Seele vor ihrem Eintritt in die Zeitlichkeit ihren intelligibeln Charakter gewählt und trage darum für ihn und alle seine Handlungen die Verantwortung. Dieser Übergang in die Metaphysik, der freilich beinahe unvermeidlich erscheint und selbst in die Kantischen Äußerungen sehr deutlich hineinspielt, ist der gleiche wie der, der die Lehre von der reinen Erkenntnis oder von der Apriorität in die platonische Anamnesis und in den Ansatz der angeborenen Ideen hinüberschiebt und aus reinen Geltungen metaphysisch-psychologische Vorgänge macht. Aber in Wahrheit handelt es sich auch in dieser Lehre vom intelligibeln Charakter nur darum, den Begriff des Menschen zu bestimmen. Wie die Natur definiert wird in den Kategorien und in diesem Sinne reiner Begriff ist, so wird das Wesen des Menschen definiert durch die Zugehörigkeit zu den beiden Ordnungen der Natur und der Freiheit. Jeder Mensch, so gewiß er die Einheit eines Wesens bildet, ist diese Einheit in der Einheit seines Charakters. Dieser Charakter aber bedeutet die ein für alle Male geltende Entscheidung in bezug auf die reinen Gesetzlichkeiten. Diese Entscheidung ist sein reiner Wille, der reine Wille in seiner Art der Darstellung. Da sie sein Wille ist, trägt er für sie die Verantwortung. Für seine Art der Entscheidung im Reich des reinen Willens wird der Mensch verantwortlich gehalten. Seine Persönlichkeit ist die Verantwortung, die ein Mensch trägt. Daß wir den Menschen für seine Handlungen verantwortlich halten, bedeutet gar nichts anderes, als daß die sittliche Vernunft unbedingt auf ihre Verwirklichung dringt. Im sittlichen Urteil lebt der reine Wille des Menschen nach dem Reich der freien Persönlichkeiten. So ist es kein Widersinn, daß wir im bloßen Erkennen des Verstandes von der durchgängigen Bedingtheit aller menschlichen Handlungen überzeugt sind, als sei ein jeder in seinem Gange notwendig wie ein Uhrwerk, und dennoch die Tat seinem Willen zurechnen als eine freie, als sei er in ihr ein von aller Notwendigkeit unabhängiger erster Ursprung gewesen. Er ist

dieser erste Ursprung in jener Urentscheidung, die die Richtung all seiner Taten bestimmt. Die sittliche Vernunft aber verlangt unnachläßlich, daß die Urentscheidung eine solche des reinen Willens sei. Sie dringt in ihrem sittlichen Willen auf das Reich des reinen Willens, das kein anderes als das Reich der Menschheit ist, wie dies kein anderes als das Reich der Selbstzwecke oder der freien Persönlichkeiten. Das sittliche Urteil ist das Wissen um das Ziel der Menschheit in dem Reich der freien Persönlichkeiten, welches ein unbedingtes Gebot für den Menschen bedeutet. Im sittlichen Urteil findet sich der Mensch zu seinem Wissen um sein Ziel und pflanzt dadurch dies Wissen um sein Ziel, das eine Willensrichtung bedeutet, als eine bewegende Kraft in die Entwicklung der menschlichen Dinge hinein. So bezeichnet der intelligible Charakter den Ort, an dem einer im Reich des reinen Willens oder dem Reich der Menschheit steht. Wir bejahen oder verneinen mit dem intelligibeln Charakter die Zugehörigkeit des Menschen zum Reich des reinen Willens. Wir drücken im sittlichen Urteil unsern Willen nach dem Reich des reinen Willens aus als nach dem einzigen unbedingten Werte, der allem Handeln der Menschen Richtung und Maß gebietet. Dein intelligibler Charakter soll die Gestalt deines empirischen Charakters werden. All dein Tun sei Ausdruck deines Willens zur Menschheit. Nach dem Glück zu streben kannst du niemals aufhören. Denn was ist denn Glück als die Befriedigung deiner natürlichen Lebenstriebe? Du kannst ja nicht aufhören ein Stück Natur zu sein. Aber in all deinem Streben nach Glück bleibt die Sittlichkeit ein unbedingtes Gebot und setzt ihm Richtung, Bedingung und Maß. Das rechte Verhältnis von Glück und Sittlichkeit ist der Inhalt der Weisheit. Auf dem Grunde seiner Ethik entwickelt Kant die Philosophie zur Weisheitslehre und erhebt sie damit zu ihrem höchsten Begriff und Beruf.

Es ist der Begriff der Philosophie, der aus dem spätantiken Denken stammt, im Grunde aber auf Sokrates zurückgeht, der

so noch einmal als der entscheidende Wendepunkt in der Geschichte des abendländischen Denkens erscheint. Der Philosoph ist der Lehrer der Weisheit und selbst der Weise. Er ist der, der den Sinn und das höchste Ziel im Leben nicht nur erkannt hat, sondern lebt. Dies letzte Ziel wird in der Sprache antiker Philosophie das höchste Gut genannt. Philosophie als Weisheitslehre wäre demnach die Lehre vom höchsten Gute. Das Problem ist in der sokratischen Gleichsetzung von Wissen, Tugend und Glück zuerst erschienen. Das Wissen um das Gesetz, das Leben im Wissen um das Gesetz ist allein das Gute. Das Gute haben heißt, in griechischer Sprache, glücklich sein. Im Guten allein also ist das wahre Glück. Dieser tiefe und hohe sokratische Gedanke blieb nicht erhalten. Aber er wirkte weiter in den Bemühungen der späteren antiken Ethik und wurde schwankend in verschiedene Fassungen gebracht. Alle diese Fassungen suchen das sokratische Leben als das Vorbild für das Menschenleben zu bewahren. Sie stellen die Weisheit des Sokrates als das höchste Ziel über allem Leben auf. Der Stoiker steht dem Sokratesgedanken noch in gewissem Sinne nahe, obschon hier in der Überspannung und Bewußtheit der Gedanke krampfhaft wird, der bei Sokrates eine heitere Selbstverständlichkeit war. Das Glück des Stoikers liegt in der Unabhängigkeit des Weisen. Die Unabhängigkeit ruht auf seiner Charakterstärke. Die Charakterstärke besteht in der Behauptung seines Lebensgesetzes, um das er weiß, und das ihn einig macht mit der Natur. Sie besteht also im Leben aus dem Bewußtsein seines Gesetzes. Dies Leben ist die Tugend. Das Glück des Stoikers liegt in der Tugend. Dagegen setzt Epikur mit einer Aufrichtigkeit, die viele möchten, aber nicht wagen, das Glück ins Genießen. Die Klugheit im rechten Genießen, das auch Maß und Selbstbescheidung verlangt, ist zugleich die Weisheit und die Tugend. Wenn also die Stoa sagt: die Tugend ist auch das Glück, so erklärt Epikur: das Glück, das will sagen: der Genuß ist auch die Tugend.

Stoiker und Epikureer bemühen sich um die Lebenskunst. Sie schaffen sie nach den beiden Grundgestalten, die es in diesen Dingen unter den Menschen gibt, für den ernsten Pflichtmenschen und für den Genießer. Beide Systeme bedeuten Versuche, gegenüber dem erdrückenden Ungeheuer des römischen Weltreichs dem Menschen zu einem persönlichen Lebensinhalt zu verhelfen. Es ist die Geschichtslage des damaligen Menschengeschlechtes, die in diesen Gedankenbildungen mit griechischer Geistesfeinheit versucht, sich mit der Frage vom Sinn des Menschenlebens abzufinden. Sie fassen beide die Frage der Weisheit mit gleicher Entschiedenheit in der Frage nach dem Verhältnis von Glück und Tugend. Sie suchen sie zu entscheiden, indem sie die beiden Begriffe, freilich in entgegengesetztem Sinne, gleich setzen. Sie denken in ihren Systemen allen späteren Bemühungen der Ethik vor. Aber der unausgeglichene Gegensatz beweist freilich, daß die Frage noch nicht entschieden ist. Der Begriff des Philosophen, den sie ausprägen, ist in der volkstümlichen Bildung der herrschende geblieben. Unter dem Philosophen versteht sie den Menschen, der die rechte Weisheit für die Führung des Lebens nicht nur im Erkennen gefunden hat, sondern in seinem Handeln darstellt. So spricht man von Friedrich dem Großen als dem Philosophen auf dem Throne. In diesem Sinne wird freilich der wahre Philosoph fast der vollendete Mensch und die seltenste Erscheinung unter den Menschen sein. Wenige möchten sich selbst vermessen, sich den Namen des Philosophen zuzusprechen. Aber der höchste Zielbegriff ist dennoch damit über der philosophischen Arbeit aufgestellt. Wir werden nur noch eine Bedingung hinzufügen. Viele meinen, daß Philosophieren in diesem Sinne von selber gehe, aus natürlicher Begabung und gutem Willen. Wir aber haben gelernt, welch eine Arbeit der sorgfältigsten Begriffsforschung notwendig wurde, um die Gedanken auseinanderzulegen und in ihrem genauen Sinn zu bestimmen, deren Ausgleich hier in Frage steht. Die Arbeit

einer solchen Begriffsforschung ist Aufgabe der Wissenschaft. Wir begreifen also die Wissenschaft als die notwendige Voraussetzung und als den Weg zur Weisheit. Aber wir begreifen freilich auch die Weisheit als das höchste Ziel der Wissenschaft. Wir wollen auf dem Wege der Wissenschaft zur Weisheit gehen.

Es ist der tiefste Ernst der Selbstbesinnung des Lebens auf sich selber, der in diesen Betrachtungen walten muß. Das Streben des Menschen nach dem Glück ist sein natürlicher Lebenstrieb selber. Er ist ihm gemeinsam mit allen lebendigen Geschöpfen. Ihm den Trieb nach Glück ausbrechen wollen hieße ihm seine natürliche Menschlichkeit nehmen. Es hieße, ihn aus der Natur herausnehmen. Die Natur gab ihm diesen Trieb als das Bewußtsein um seine Lebensbedingungen, damit er das Leben, wie es in ihm angelegt ist, behaupte, durchsetze, erhöhe. Wir kennen diesen Lebenstrieb im weitesten Sinne des Wortes als den Trieb der Selbstliebe. Die Selbstliebe in diesem Zusammenhang der Betrachtung ist weder gut noch böse. Sie ist auch nicht jenseits von Gut und Böse. Sie ist vielmehr diesseits von Gut und Böse. Sie ist das Leben in dem Geschöpfe selber. Denn Leben heißt sich behaupten, durchsetzen, erhöhen, heißt wachsen. Solange das Geschöpf wächst, sucht es das Glück. Wir aber kennen jetzt das Gesetz, das auch seinem Glücksstreben gebietet: daß es nämlich eingeschränkt sei durch das sittliche Gebot, daß es sich betätige nur, soweit das Sittengesetz es erlaubt. Die sittliche Forderung gilt unbedingt. Der sittliche Gedanke bedeutet ein unbedingtes Ziel. Das Streben nach Glück ist eingeschränkt auf die Bedingung, daß es dem Gebot des reinen Willens nicht widerstreite. Das Glück ist ein bedingtes Ziel. Das unmittelbare, erste und höchste Ziel des Strebens ist für uns die Sittlichkeit. Es ist die Menschenwürde. Betrachten wir sie in Beziehung auf das Glück, so wäre sie die Glückwürdigkeit. Insofern aber der Trieb nach der Glückseligkeit unausrottbar bleibt in der Seele, ist es eine durch die Glückwürdigkeit bedingte Glückseligkeit, die wir als unser letztes

Ziel denken dürfen. Menschenleben ist ein Gebet. Es lautet: gib mir das Glück, soweit ich seiner würdig bin. Es lautet genauer: laß mich gut werden und vergönne mir das meiner Güte entsprechende Glück. Ehe der Mensch auf Erden erschien, mochte das Glück für den höchsten Zweck der Welt gelten. Seit der Mensch da ist, kann dieser höchste Zweck allein gefunden werden in der Bildung zur Vollkommenheit. Die Vollkommenheit bedeutet die Reinheit des Willens in erster Linie und in zweiter — und das wäre erst die ganze Vollkommenheit — die Übereinstimmung von Reinheit und Glück. Das Zusammenfallen vollkommener Glückwürdigkeit und vollkommenen Glückes wäre das höchste Ziel. Die Welt wäre vollkommen, wenn die höchste Glückwürdigkeit auch das höchste Glück bedeutete. Sie wäre die vollkommen weise Welt, wenn das Maß des Glückes abgewogen würde nach dem Maß der Glückwürdigkeit. Eine der Glückwürdigkeit genau angemessene Glückseligkeit bedeutete die vollkommene Gerechtigkeit auf Erden. Aber die Glückwürdigkeit wäre immer das Erste. Sie bedeutet die unbedingte Forderung. Sie setzt die letzte Bedingung für das Glück. Es müßte also das Glück aus der Glückwürdigkeit fließen. Es müßte die höchste Glückwürdigkeit die Quelle der höchsten Glückseligkeit sein. Eine Welt, die so eingerichtet ist wäre das höchste Gut. Sie ist der letzte Gegenstand des Willens. Der Wille des Menschen in der Ganzheit seines Wesens, durch das er zugleich Naturwesen und sittliches Wesen ist, geht auf dieses letzte Ziel. Er will als letzten Gegenstand des Willens das höchste Gut.

Es sind nicht Künsteleien des Begriffs, die wir auseinanderlegen. Wir machen den Willen sich selber klar in dem, wodurch er Wille ist. Wir deuten ihm den Gegenstand, von dem er nicht lassen kann, ohne aufzuhören, Wille zu sein. So gewiß die letzte Bestimmung für das Handeln des Willens in dem Gedanken des reinen unbedingten Gesetzes liegt, so gewiß der Trieb nach Glück in dem lebenden Wesen unaus-

rottbar wirkt, so gewiß schränkt das Gesetz das unendliche Glücksverlangen auf die Bedingung der Glückwürdigkeit ein und setzt ihm in der Glückwürdigkeit den Grund des Glückes, das ihm zusteht, — so gewiß bildet die Harmonie von Glückwürdigkeit und Glück den letzten Gegenstand des Willens. Nur wirkt freilich die unwillkürliche Verfälschung der Begriffe, in der alle Sophistik besteht, weit verhängnisvoller noch, als bei der Frage der Wahrheit, im Sittlichen, wo es um den Sinn des Menschenlebens geht, und wo der Quell der sittlichen Gesinnung vergiftet werden kann. Glück und Tugend bilden nicht eine Dieselbigkeit des Begriffes, wie Stoiker und Epikureer beide in verschiedenen Wendungen annehmen. Vielmehr handelt es sich darum, eine Beziehung zwischen ganz verschiedenen Begriffen herzustellen und sogar an beiden verschiedenen Welten, denen der Mensch angehört, ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen. Völlig falsch ist der Satz Epikurs, der das Glück im Sinne des Genießens für die Tugend selber erklärt. Dies ist die schlechthin widersittliche Gesinnung. Sie unterschlägt den selbständigen Gehalt des Sittlichen und sucht es als Mittel dem Streben nach dem Glück unterzuordnen. So vornehm und fein der Glücksinhalt in jenem ästhetischen Selbstgenuß, den Epikur eigentlich meint, genommen sein mag, auch der in ausgedachter Kunst verfeinerte Genießer bleibt im Grundsatz seines Handelns ein Tier. Er betritt die Welt nicht, in der die Menschheit an den Menschen kommt. Auch die Stoa irrt, die die Tugend für das Glück erklärt, wenn sie auch dem sittlichen Gedanken in seiner eigenen Hoheit sein Recht verschafft. Sie verkennt, daß das Glück eine Gunst der Natur ist, die Natur aber ihren eigenen Gesetzlichkeiten und Notwendigkeiten folgt, die sich um den sittlichen Willen in keiner Weise bekümmern.

Am eigensten liegt die Sache bei der alten Sokratesgleichung, die zuletzt für alle diese Gedankenbildungen die Voraussetzung ausmacht. Keine Tugend als im Bewußtsein

und Wissen des Gesetzes, kein Glück als in der Tugend, kein Glück außer diesem einen: gut zu sein. Es ist das Glück, das uns durch nichts genommen werden kann. Keine Gewalt der Erde vermag uns zu hindern, gut zu sein. Es ist das Glück, das uns unabhängig macht von allen Gütern der Erde und in ein gottgleiches Leben hebt. Denn wer oder was vermöchte uns zu hemmen, daß wir dieses Gut der Güter uns schaffen. „Ihr sollt wissen, daß es für den guten Menschen kein Übel gibt weder im Leben noch im Tode, und daß seine Angelegenheiten in der Hand der Gottheit ruhen." Dies ist nichts anderes als die Umschreibung der Gesinnung, die Kants Ethik als die wesenhaft sittliche erkennt. Es ist die Gesinnung, die nur ein unbedingtes Ziel und damit ein unbedingtes Gesetz anerkennt: das Gute, und die es dann der Natur überläßt, welche Güter des Glücks daraus fließen, bereit, sie dankbar zu empfangen, aber im Grunde gleichgültig, ob sie kommen oder ausbleiben. Es ist die Unabhängigkeit, die in der Hoheit des reinen Willens liegt. Nur daß Sokrates, nicht etwa wie die Stoa den Selbstgenuß an der eigenen Erhabenheit, der zu leicht in Selbstgerechtigkeit und Dünkel übergeht, sondern die sittliche Tat in sich selber als das Glück ohnegleichen betrachtet. Es ist das Glück, das Kant in dem Gefühl der Achtung als die Erhebung in die übersinnliche Welt beschreibt, und in dem nun freilich Kant auch die Bitternis des Sinnenwesens nicht verkennt. Es ist die Lebenshaltung der im Sittlichen vollendeten Seele, welche Sokrates ausspricht. Sie gilt nur für die Vollendeten, zu denen er im höchsten Augenblicke seines Lebens, nämlich im Entschluß zu seinem Tode gehörte. Aber ihrer sind wenige, und die wenigen sind es nur in den seltensten Augenblicken. Vielmehr — ihrer ist keiner. Kein Mensch ist heilig.

Hier scheiden sich die Weltalter des sittlichen Bewußtseins. Wenn es für den antiken Menschen noch das Selbstbewußtsein der eigenen Vollkommenheit gab, so hat das Christentum die Kluft gesetzt zwischen Gott dem Heiligen und dem Menschen

in seiner Unheiligkeit und damit den Geist des unendlichen Strebens zum Geist des sittlichen Lebens gemacht und es als den nie endenden Kampf erkannt, in dem die höhere Menschennatur sich von der niederen losringt. Auch gegen Sokrates bringt erst Kant die wahre Tiefe des Verstehens. Nie werden wir der selbstgenügsamen Gottheit gleich. Immer bleibt das Sittliche unendliche Forderung und Aufgabe. Stets bleibt die Befangenheit in der sinnlichen Natur. Vor allem — die Frage des Glücks weist in ganz andere Tiefen. Das Glück hängt nicht von uns und unserm Willen ab. Das Glück bleibt immer im wesentlichen Schickung und Fügung. Denn das Glück verlangt eine bestimmte Verfassung der Welt. Es verlangt, daß das Wohlsein nach dem Gutsein sich richte, daß in dem Maße, wie der Wille die Reinheit erreicht, die Natur dem Menschen das Glück bereite. Jeder Tag sittlicher Erfahrung an der Welt zeigt das Gegenteil. Das ganze Wirrsal der sittlichen Erscheinungen wird von dem Rahmen dieses Gedankens umspannt. Unzählige wachsen über ein Leben der bloßen Selbstliebe nie hinaus. Selbst ihre Güte bleibt Selbstbefriedigung einer reichen und warmen Natur. Wenige erreichen das Ziel der Selbstbestimmung im reinen Gedanken des Gesetzes. Wenige gehen als Persönlichkeiten im Vollsinn des Wortes in das Reich der Freiheit als das Reich der freien Selbstzwecke ein. In vielen erlischt auf halbem Wege das Streben nach dem reinen Willen. Sie erliegen unter der Last äußerlich übernommener Pflichten. Sie verlassen die Welt der Heteronomie nicht und kommen nicht zur Autonomie, die den Grundstein bedeutet, auf den die Menschheit gegründet ist. Manche erliegen vielleicht selbst in ihrem Streben nach dem Glück. Sie lassen sich dann nur dumpf von leeren Tagen treiben. Sie haben nicht nur die sittliche Lebendigkeit nicht erreicht, sondern alle Lebendigkeit verloren. Die Ethik handelt vom lebendigen sittlichen Menschen. Sie ist die Selbsterkenntnis des lebendigen sittlichen Menschen. Er mag noch so be-

stimmt auf das Sittliche als den einzigen Zielinhalt seines Willens halten und noch so genau wissen um die Wirklichkeit der menschlichen Dinge, in der so oft, wie in dem Platonbilde, der Gerechte um seiner Gerechtigkeit willen leidet und dem Ungerechten infolge seiner Ungerechtigkeit, dem schlauen Selbstling, dem berechnenden Schleicher alle Preise dessen zufallen, was die Menschen Glück nennen. Es mag der Gute sogar dies Glück verachten. Doch lodert in jeder prophetischen Natur der Zorn über eine Welt, in der der Gerechte leidet und der Ungerechte genießt. Doch bleibt es das Unerträgliche der Erde, daß sie des Ruhmes heilige Kränze auf der gemeinen Stirn entweiht, daß sie die Gemeinheit mit den Preisen des Glückes krönt und den Adel mit Kummer und Not verfolgt. Der sittliche Wille erträgt nicht das Auseinanderfallen von Güte und Glück, so sehr er aus Klugheit hier die Stellung der Gleichgültigkeit oder Verachtung annehmen mag. Er will nicht nur die rechte Gesinnung. Er will eine Welt. Seine Welt aber wäre die, in der der Glückwürdigkeit das Glück in genauem Maße angepaßt wäre.

Dies ist eine der großen Entdeckungen Kants. Hier tritt eine völlig eigene Denkweise und Begriffsbildung auf. Hier wird die Natur nicht hingenommen in ihren Gesetzlichkeiten. Es wird vom sittlichen Bewußtsein aus eine andere Natur verlangt und gefordert. Nur der Tor setzt sie mit der wirklichen gleich oder erwartet sie in der wirklichen zu finden. Nur der Schwärmer opfert die wirkliche der verlangten und geforderten auf. Verlangt wird eine Natur, die sich nach den sittlichen Gesetzen richtet. Gefordert wird eine Natur, die ihre Gaben des Glücks nach Gesichtspunkten sittlicher Gerechtigkeit austeilt. Die Natur wird in einem Sinne genommen und behandelt, der ganz und gar nicht der Begriff der Naturwissenschaft ist. Dennoch wissen wir um sie als einen reinen Inbegriff natürlicher Gesetzlichkeiten und Notwendigkeit. In diesem Gedanken einer Natur, die ihr Gesetz vom Sittlichen empfängt, entwirft der

sittliche Wille den Gegenstand, der das letzte Ziel seiner Arbeit ist. Er wäre auch die Vollendung der menschlichen Dinge. In der Lebendigkeit des sittlichen Willens lebt dieser Naturgedanke als der Gegenstand, auf den als das höchste Gut die sittliche Arbeit gerichtet ist. Das Reich der Sittlichkeit sollte das Reich der Natur werden — das wäre das letzte Ziel. Die Übereinstimmung des Reichs der Natur mit dem Reich der Sitten ist die Hoffnung, die zum sittlichen Bewußtsein gehört wie der sittliche Wille selber.

Auf diese Lehre vom höchsten Gut gründet sich die Annahme von dem, was in der Kantischen Sprache die Postulate der praktischen Vernunft genannt wird. Postulate sind in seiner Begriffsbestimmung Sätze, die nicht streng erweislich sind, die aber in praktischer Beziehung Notwendigkeit besitzen. Das erste der Postulate ist die Freiheit, die, theoretisch nicht erweisbar, im Praktischen sich als eine Realität darstellt. So gewiß das durch das Unbedingte bewegte und verursachte Handeln das freie Handeln ist — Sittlichkeit ist Freiheit, Freiheit ist Sittlichkeit —, so gewiß begreifen wir die Freiheit als so theoretisch unmöglich wie praktisch notwendig. Das zweite Postulat ist die Unsterblichkeit der Seele. Das Sittliche ist für den Menschen niemals eine Gegebenheit, sondern bleibt immer ein Gegenstand unendlichen Strebens. Die Seele des reinen Willens wird also als eine ins Unendliche strebende vorgestellt, als nicht gebannt in die Bedingungen der Sterblichkeit, als unsterblich. Das dritte Postulat ist das Dasein Gottes. Wir denken im Praktischen die Welt als eine Einheit der Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glück. Wir denken sie als die Welt eines weisen und heiligen Willens, der in ihr Glückwürdigkeit und Glück zusammenstimmt. Dies heißt nichts anderes, als daß wir sie als eine Welt Gottes und Gott demnach als eine Wirklichkeit denken. So gewönnen denn die Ideen der Freiheit, der Unsterblichkeit und Gottes, die im Theoretischen unrealisierbar wären, im Praktischen Realität. Es sind die Gedanken der alten

Schulmetaphysik, die damit im Zusammenhange der praktischen Vernunft eine Geltung gewinnen, die ihnen im Zusammenhange der theoretischen Vernunft durchaus abzusprechen war. Es gäbe also nach Kant zwar nicht eine Metaphysik im Sinne einer gesteigerten Physik, wohl aber eine Metaphysik als mitgesetzt in den Gedanken der Ethik. Man begreift, daß Kants Neubegründung der Philosophie eigentlich in diesen Abschnitten ihr Ziel erreicht. Die ganze Frage, die zur Kritik der reinen Vernunft führte, lautete: gibt es ein Erkennen aus reinen Begriffen, ein Erkennen, das in überempirischen Gewißheiten über das Erfahrbare hinaus eine absolute Wirklichkeit von Dingen an sich ergreift? Für die Seinsbegriffe wurde die Unmöglichkeit eines solchen Erkennens nachgewiesen. Alles Sein liegt für die Wissenschaft im Reich des erfahrbaren Seins. Was sich nicht in Anschaulichkeit darstellen läßt, darf nicht als Geltung im Wissen vom Sein zugelassen werden. Aber im Sittlichen bekommt das Unbedingte reiner Begriffe, das Unbedingte der Sollensgedanken Wirklichkeit als ein Gesetz von Handlungen. Hier also wird das Unbedingte in reinen Begriffen erkannt als ein Gesetz für das Tun. Hier ist nicht Erkenntnis des anschaulich Bedingten, sondern Erkenntnis des rein Gedanklichen und Unbedingten. Die Geltung des Absoluten wird im reinen Begriff ergriffen. Das ethische Erkennen ist metaphysisches Erkennen. Es gibt ein Erkennen in reiner Vernunft, das der Kritik standhält, vielmehr das die Kritik aufweist. Das sittliche Erkennen ist dies Erkennen aus reiner Vernunft. Die Gegenstände des Sittlichen sind metaphysische Gegenstände, in der Kunstsprache Noumena, nicht Phainomena. Das Sittengesetz ist es. Die sittliche Persönlichkeit ist es. Der reine Wille ist es. Die Persönlichkeit als die Gestalt des reinen Willens ist als solche nicht ein Zeitbedingtes, das mit dem Augenblick der Geschichte kommt und schwindet, entsteht und vergeht, sondern ein Ewiges nach dem Gehalt seiner Bedeutung. Dies nennt Kant den Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen. Hätte

die theoretische Vernunft das letzte Wort, so wie sie das erste hat, so blieben Gott, Unsterblichkeit und Freiheit Ungewißheiten, und das Ende wäre die Skepsis im Sittlichen. Aber das sittliche Denken ruht auf seinem eigenen Rechte. Es setzt sich selbst als die Autonomie im Gedanken der Freiheit. Es setzt durch sich als in ihm mitenthalten die Gedanken Gottes und der Unsterblichkeit. Es ergreift dort Geltungen, wo das theoretische Erkennen im Ungewissen blieb. Es behauptet die Autonomie auch in den metaphysischen Fragen. Also schreibt nicht die theoretische Vernunft der praktischen ihre Geltungen vor, sondern die praktische bewegt sich mit eigenem Recht in ihren Geltungen und greift mit ihnen über das Reich der theoretischen Vernunft hinaus, indem sie dort Inhalte findet, wo für die theoretische Vernunft Leere war. Die praktische Vernunft behauptet also Vorherrschaft vor der theoretischen und hat den Primat. Sie ist Selbstherrscherin im Erkennen.

Es ist aber vielmehr noch tiefer und bestimmter zu sagen, daß das sittliche Gesetz nicht nur über die Physik hinaus leitet in die Metaphysik, sondern daß es zur Religion führt. Es nimmt durch den Begriff des höchsten Gutes als des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft in sich selber den Gedanken Gottes auf. Es erhebt sich über den Gedanken einer Welt der Weisheit und Gerechtigkeit zum Gottesgedanken. Das sittliche Leben ist das Leben im Gedanken einer göttlichen Welt. Religion in diesem Sinne wäre die Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote. Nicht als habe Gott sie wie Sanktionen gesetzt, d. h. als willkürliche, für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens — wer hätte gedacht, daß man die genaue Erklärung des für uns Deutsche fürchterlichen Namens der Sanktionen in Kants „Kritik der praktischen Vernunft" fände? Sondern die sittlichen Gebote gelten als Gebote der Autonomie, als die Gesetzlichkeiten des reinen Willens, wie er sich selbst begreift. Aber im Handeln nach dem Sittengesetze wird eine Welt als sein Gegenstand angenommen, die

die Welt eines heiligen und allweisen Willens ist. Die Sittlichkeit, die auf ihrem eigenen Grunde ruht, hebt in eine Welt Gottes. Religion aber bedeutet das Leben in einer Welt Gottes. So ruht das Sittliche als freie Sittlichkeit auf dem eigenen Gesetze. Aber das Leben im Sittlichen ist in sich selbst auch religiöses Leben. Nicht die Religion führt zur Sittlichkeit, sondern die Sittlichkeit führt zur Religion. Nicht Gott in seiner Willkür gibt die sittlichen Gesetze. Sondern das Leben in den sittlichen Gesetzen gibt Gott in seiner Heiligkeit und Allweisheit. Kant gründet nicht das Sittliche auf den Gottesgedanken, sondern den Gottesgedanken auf das Sittliche. Dies ist eine Stelle in der Entwicklung der menschlichen Philosophie, die man nicht ohne ein Beben weltgeschichtlichen Schauders zu lesen vermag. In diesem großen Geiste stellt nicht allein die uralte Verbindung von Metaphysik und Religion in der hellen Welt des kritischen Gedankens sich wieder her. Es wird der Gedanke aufgedeckt, der dieser uralten Verbindung ihr Recht gibt. Sondern es vollzieht sich eine der allergrößten Wendungen in der Geschichte des menschlichen Denkens. Man möchte sagen, das Abendland ist jetzt erst wahrhaft Abendland geworden. Der europäische Gedanke ergreift sich in seinem innersten Kern. Alles morgenländische Denken gründet die Sittlichkeit auf Religion. Das Christentum hat an diesem Hauptpunkt immer wieder seinen morgenländischen Ursprung verraten. Nun gründet Kant die Religion auf die Sittlichkeit. Es ist die wahre Freiheitserklärung des Menschen. Der Mensch macht sich selbst Gott gegenüber unabhängig im eigenen Gesetze. Es wird in der grundsätzlichsten Klarheit der Kritik begründet, was auch beim Spinoza unternommen ward und vorschwebte. Eine auf ihrem eigenen Rechte ruhende Sittlichkeit wird gegen alle Überlieferung, politische, soziale, religiöse, behauptet. Es ist erst in der vollsten Klarheit des Gedankens die Heiligung der Welt oder noch besser die Einweltlichung des Heiligen, die mit Luther begann. Es ist, darf man sagen, der tiefste Sinn des

Christentums, der erst als abendländischer Gedanke sich selber zu Bewußtsein kommt. Auch für Jesus Christus war es das Leben im reinen Willen als dem heiligen Geiste der Bruderliebe, das uns den Vater gab und uns in seiner Welt zu Kindern Gottes machte. Fast zweitausend Jahre brauchte der Gedanke der Denker, um der schauenden Gewißheit des Herrn nachzukommen und ihr die Festigkeit des Gedankens im System der menschlichen Gedanken zu geben. Man begreife also, was auf dem Spiele steht, wenn man seine Einwürfe gegen dieses Stück der Kantischen Lehre richtet.

Kants eigene Darstellung legt die Auffassung nahe, die alsbald und immer aufs neue hervorgetreten ist, daß er versuche, auf dem ethischen Wege eine Metaphysik der letzten Dinge zu erschleichen, die er selber im Theoretischen als unmöglich erwiesen hat, so daß er die Vernunft als theoretische und praktische in klaffendem Widerspruch auseinanderreiße. Es bedarf nicht der Witze von Heinrich Heine, um das Unheimliche und Trügerische eines solchen Vorgehens ins Licht zu setzen. Aber es erscheint gegenüber einem Geiste wie dem Kantischen als ein großes Wagnis, allzu siegesgewiß mit Bemerkungen, die sich von selbst ergeben, sich über ihn zu erheben. In der Tat wird in jener naheliegenden Bemerkung die Tiefe des Gedankens ganz verkannt. Gerade die größten Gedanken, Werke und Menschen sind an solche Art der Befehdung gewöhnt. Man faßt sie erst flach auf, kämpft dann gegen die flache Auffassung, in die man sie doch selbst erst hineingezwungen hat, und erringt nun über sie einen leichten Sieg. Wie es etwa der platonischen Idee erging. Man deutet sie in einen offenbaren Unsinn hinein, und nun ist es nicht schwer, in ihr einen Unsinn aufzuweisen, den man selbst erst hineingelegt hat. So wahr erweist sich auch in diesem Zusammenhange der Kantische Satz, daß wir an den Dingen nur das erkennen, was wir in sie legen. Man wird die Wohltat der großen Lehrer der Menschheit nur dann erfahren

wenn man sich rüstet, in sie den tiefsten Sinn hineinzulegen, den ihr Gedanke in sich tragen mag. Denn sie wären nicht die Lehrer der Menschheit, wenn nicht wahrscheinlich wäre, daß der tiefste Sinn des Gedankens ihr eigener Sinn ist.

Kants wirklicher Gedanke ist nicht eine willkürliche metaphysische Erdichtung, sondern eine tiefsinnige Entdeckung, die sich ebenbürtig an seine anderen großen Entdeckungen reiht, — daß nämlich der Wille seine eigene Gedankenwelt in sich trägt. Er sagt ja ganz klar: jene Ideen gelten nicht als theoretische, sondern als praktische. Das will sagen: der reine Wille will die Freiheit. Seine Tat ist Tat der Freiheit, ist die Freiheit selbst. In der sittlichen Tat wird die Freiheit Wahrheit. Es bedarf dann keines Grübelns und bedeutet keinen Einwand mehr, daß die Freiheit als Idee der Darstellbarkeit in der Anschauung nicht fähig ist. Die Freiheit ist als Tat. Sie ist nicht als Begriff. Der Täter des Guten handelt unter dem eigenen Gesetze als erster Ursprung seines Wirkens. Was bedeutet es dem gegenüber, daß die Erscheinung seines Tuns im lückenlosen Zusammenhange der Naturbedingtheiten steht und in ihm Notwendigkeit ist, aber nicht die Freiheit darstellt, die aller Darstellung spottet. Sie bleibt immer der reine Gedanke jener Gesetzlichkeit, die der Handlung den sittlichen Sinn gibt. Mit der Gottesidee steht es nicht anders. Der reine Wille in seinem Tun verwirklicht die Welt als eine moralische Weltordnung, d. h. als eine Welt des heiligen Willens, der ihr das oberste Gesetz gibt. Er will die Welt als die, in der aus Glückwürdigkeit allein das Glück quillt. Er trägt in sich die Gewißheit einer so beschaffenen Welt. Er ist in seinem Tun diese Gewißheit. Jene moralische Weltordnung ist im Unterschied von der natürlichen die göttliche. Der reine Wille will die Welt als eine Welt Gottes. Er will also, daß ein Gott sei. Gott ist nicht eine Denkgewißheit, sondern eine Willensgewißheit. Der reine Wille lebt tatsächlich in einem jeden als die Gewißheit einer solchen Welt, in der Glück in Glück-

würdigkeit sich gründet. Auch wo die sittliche Gesinnung jeden Gedanken an Glück streng ausschließt und allein die Menschenwürde will, wird wohl dem Glückverlangen, wie es auch sein soll, jedes Mitsprechen in der sittlichen Entscheidung verweigert und es wird zu völligem Schweigen verwiesen, aber darum stirbt es nicht ab, und unerträglich bleibt der Gedanke, daß in dieser Welt das Glück dem Schlechten gehöre. Ja selbst, wenn die reine sittliche Gesinnung eine gewisse grimmige Lust daran findet, diese Welt in ihrer sittlichen Zufälligkeit zu durchschauen, bei der keinerlei notwendiger Zusammenhang zwischen Glückwürdigkeit und Glück zu entdecken ist, wenn sie dieser Welt mit ihrem Aberwitz der Fügungen zwischen Glück und Würde ihr Dennoch! entgegenschleudert und sich als die ganz andere Welt Gottes von ihr trennt — eine Sinnesrichtung, die in aller religiösen Gedankenbildung mit ihrer Trennung von Welt und Gott, Leben in der Welt und Leben im Geiste bedeutungsschwer hervortritt, so liegt ja gerade in dem Dennoch! die Klarheit darüber, daß die Welt Gottes jene Welt sein würde, in der Würdigkeit und Glück aufeinander gestimmt sind. Es ist das Gleiche mit der Unsterblichkeit der Seele. Der reine Wille ist der Wille, der allein aus dem Unbedingten, aus dem Ewigen seine Bestimmung erfährt. Es ist ein Wille, der einer Welt des Ewigen angehört. Er ist, im Ewigen verwurzelt, der Wille einer ewigen Seele. Er bedeutet der Seele am Willen ihren Ewigkeitssinn. Junge gedankenvolle Seelen fragen gern: wie denkst du über das Leben nach dem Tode? Die Antwort sollte lauten: gar nicht. Denn dem Denken sind hier keine Möglichkeiten geöffnet. Aber leben möcht ich wie in der Gewißheit des Ewigen. Mein Tun sollte das Tun einer ewigen Seele sein, die unendlich fortschreitend der Vollkommenheit entgegenwächst. Freiheit, Gott, Unsterblichkeit sind Begriffe des Willens. Sie wachsen nicht auf dem Felde des theoretischen Erkennens, sondern aus der Wurzel des Sittlichen. Sie gehören nicht der logischen, sondern der ethischen

Seele. Es ist also von einem klaffenden Widerspruch zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft gar keine Rede, sondern allein von einer Grenzsetzung und von einer Entdeckung über den Bedeutungsgehalt der Begriffe. Das theoretische Erkennen bestimmt in seinen reinen Begriffen Anschauungsinhalte nach ihrer Stellung im Bedingtheitszusammenhange der Natur. Freiheit, Gott, Unsterblichkeit können nie Anschauungsinhalte werden. Sie gehören auch in keinem Sinne in den Bedingtheitszusammenhang der Natur. Sie sind also keine Gegenstände der theoretischen Erkenntnis. Dennoch besitzen sie Bedeutung, nämlich als Setzungen des sittlichen Willens in der Verwirklichung seines Gegenstandes, der göttlichen Weltordnung. Ob man diese Art der Geltung Postulat oder wie immer nennen will, ist gleichgültig. Es handelt sich einfach um den Aufweis der Bedeutungsquelle. Darin liegt die philosophische Entdeckung. Es ist eine Entdeckung von der größten Wichtigkeit. Nur der Kantische Ausdruck macht Schwierigkeiten, der aber in seiner gewollten Paradoxie von einziger Bezeichnungskraft ist, wenn er die Begriffe für theoretisch nicht realisierbar, wohl aber für praktisch vollziehbar erklärt. Ihre Geltung liegt nicht darin, daß sie Anschauungsinhalte werden können, sondern darin, daß sie als Gedanken unbedingter Gesetzlichkeit sich im menschlichen Handeln auswirken. Es ist ein großer Satz von Kant, in den er den innersten Kern seiner Entdeckung mit einem schlichtesten Ausdruck preßt: „Der Rechtschaffene darf sagen: ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch, daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen." Diese Begriffsbestimmung Kants bedeutet geradezu ein Verdienst um das Leben der Kultur. Sie bewahrt sie davor, in vergeblichen Spekulationen über das Übersinnliche sich zu verlieren. Sie setzt ihren Sinn und ihre Ehre in die Tat, die allein uns des

Göttlichen teilhaft macht. Die Begriffsbestimmung bedeutet insbesondere unmittelbar einen Wendepunkt für die Religion. Nicht das Grübeln führt zu Gott, sondern die Tat. Der Gottesgedanke gewinnt Inhalt und Bedeutung nicht als ein Gegenstand der theoretischen Erkenntnis, sondern als der Inbegriff einer Gegenständlichkeit für den reinen Willen. Gott gehört nicht in die Dogmatik, sondern in das lebendige Leben der ihrer Vollendung entgegenwachsenden Seele. Gott entgeht dem Begriff, um sich der Tat nicht nur zu offenbaren, sondern in ihr als ihre lebendige Seele zu leben. Er gehört nicht dem Verstande, sondern dem reinen Willen.

Kant bestimmt genau die Gewißheitsart, die diesen Inhalten eigentümlich ist. Diese Gewißheitsart erschließt uns ein neues Reich der Seele. Es ist nicht eine Gewißheit der Anschauung. Es ist auch nicht eine Gewißheit der Begriffe oder des Verstandes, auch nicht der reinen Verstandesbegriffe oder der Begriffe a priori. Es ist ebensowenig eine Gewißheit der Beweise, der Schlüsse oder der Vernunft. Nicht einmal das Sittengesetz läßt sich durch Schlüsse anbeweisen. Es läßt sich nur aufdecken als eine Gegebenheit in der sittlichen Seele. So ist es mit der Freiheit und ihrer ganzen Welt. So ist es auch mit Gott. Aber eine Gewißheit ist es doch ganz gewiß. Man darf sogar sagen, daß es die höchste aller Gewißheiten sei. Denn sollte das nicht die höchste Gewißheit sein, für die wir bereit sind, das Leben hinzugeben? Der reine Wille will die göttliche Ordnung der Welt eher als das Leben. Ihr das Leben bis zur völligen Selbstaufopferung hinzugeben bedeutet ihm jene Selbstverständlichkeit, die er sich selber ist. Wie aber nennen wir eine Gewißheit, die, nicht eine solche der Anschauung, der Begriffe oder der Beweise, doch eine Gewißheit ist, die sich in sich selber trägt? Eine solche Gewißheit heißt eine solche des Glaubens. Freiheit, Gott, Unsterblichkeit sind Glaubensgewißheiten. Wir glauben Freiheit, Gott, Unsterblichkeit im rechten Tun. Aber es ist nicht ein geschichtlich überlieferter

oder dogmatischer Glaube. Es ist nicht ein Glaube des Fürwahrhaltens. Wenn Ideen als solche Inhalte der Vernunft sind, so bezeichnet dieser Glaube die Art, wie jene Ideen der praktischen Vernunft gegeben sind. Es ist also ein Vernunftglaube. Es ist ein reiner Vernunftglaube, ein Glaube, der in der reinen Vernunft allein Gegenstand und Quelle hat, und der nichts als Glaube ist, nicht Anschauung, nicht Begriff, nicht Beweis. Der Name des Reinen steht hier in besonders ausgeprägter Bedeutung. Jene Ideen sind reines Glauben, nicht Schauen, nicht Wissen im theoretischen Sinn des Wortes. Als reines Glauben bezeichnen sie die reinste Gewißheit, da sie die Gewißheit sind, die alles wahrhaftige Menschenleben trägt. Man dürfte fragen, ob Gott nicht die einzige wahre Gewißheit im Leben unsers Geistes ist, denn alle Naturgewißheit behält stets etwas Bedingtes, das Sittengesetz bezeichnet nur eine Gesetzlichkeit. Gott aber ist. Er ist unbedingt. Er ist die Unbedingtheit, durch die allein wir ein Unbedingtes im Gesetz unserer Handlungen haben. Wir sind nur in ihm lebendig auch in unserm reinen Willen. Er ist die Lebendigkeit, aus der alles Leben stammt.

Jene Ordnung nach Ideen, jene Ordnung der Freiheitswelt mit ihren Gedanken von Gott und Unsterblichkeit hat kein Auge gesehen. Es begreift sie kein Verstand als eine Gegebenheit der Erfahrung. Es beweist sie keine Vernunft aus Erfahrungsgegebenheiten. Aber wir glauben sie. Dieser Glaube ist es, der unser sittliches Tun belebt. Er ist der reine Wille selber, wie er sich als eine Gewißheitsweise versteht. Er beseelt unsere Sittlichkeit. Er ist ihre Seele, ihre Lebendigkeit. So ist der Glaube die Kraft alles rechten Lebens, alles Lebens im Rechten. Wir nennen den Inbegriff der geglaubten Überzeugungen, durch die wir leben, Religion. So bedarf zwar die Sittlichkeit zu ihrer Begründung keiner Religion. Sie gründet sich in sich selber. Sie ist in ihrem Wesen Autonomie, Selbstgesetzgebung. Aber in ihrer Durchführung ist sie Religion. Wir

werden hier zu dem gleichen Ergebnis noch einmal hingeführt. Sie ist Religion, nicht als empfinge sie von Gott ihr Gesetz als den Ausdruck seines Willens, nicht als sei der Mensch gut, weil Gott es will. Das Gesetz trägt sich in sich selber als Ausdruck der Menschheit im Menschen. Die sittliche Gesetzlichkeit ist es, die ihn zum Menschen macht. Aber Sittlichkeit ist nicht bloßer Gesetzesgedanke, sondern Leben. Das Leben im Gesetze ist Leben im Geiste des heiligen Willens, ist Leben in Gott. Wer sittlich lebt, lebt Gott. Dies ist die einzige Art, wie wir mit unserm Leben hinübergenommen werden in das göttliche Leben, vielmehr, wie wir dies Leben berühren, das immer über allem Kennen und Erkennen bleibt wie das Heilige über dem Sittlichen. Denn es gibt ja keine Vollendung im Sittlichen für den Menschen. Das Sittliche für ihn heißt immer nur Streben, Streben, das nie das Ziel erreicht. Dies ist die ewige Jenseitigkeit Gottes auch für den reinen Willen. Gott ist das ewige Jenseits. Dennoch — wir haben keine Kenntnis von ihm als in unserm Tun.

Wir kommen zu Gott allein durch das Leben. Gott wird nicht genannt und nicht gedacht. Er wird gelebt und wird getan. Das sittliche Leben, das sich in seinem Gesetze in sich selber gründet, ist in seiner Lebendigkeit Religion, ist das Leben in der Gewißheit des heiligen Willens als des Grundes, Gesetzgebers und Sinnes der Welt. Es ist in diesem seinem Kommen zu Gott reiner Glaube. Auch diese Erkenntnis Kants bedeutet eine Selbsterkenntnis der Weltgeschichte in ihren tragenden Gedanken. Das Christentum war es, das den Glauben lehrte als die Kraft des Lebens. Mit dieser seiner Grundidee ließ es das Altertum hinter sich, das vergeblich in der Weisheit die Vollendung des Menschenlebens suchte. Es wollte die Religion durch Philosophie ersetzen. Jesus Christus ersetzte die Philosophie durch Religion. So überwand er den Dünkel der Auserlesenen und schaffte jeder schlichten Seele die Möglichkeit der Erlösung. Es geschah, als der Glaube an die Stelle

des Wissens trat. Kant hat den tiefsten Sinn auch dieses Gedankens abgeleitet und begründet. Er hat den Sinn bestimmt, in dem der Glaube Kraft und Lebendigkeit der Seele ist, und den Sinn zugleich, in dem sie im Glauben Gott ergreift. Um den reinen Glauben sind schwere Kämpfe geführt worden und haben sich in blutigen Kriegen ausgetobt. Der reine Glaube in diesem Sinn ging auf bestimmte Inhalte der Dogmatik. Kant gibt auch diesem Begriff des reinen Glaubens seinen unvergänglichen Gehalt. Vielmehr — er weist den unvergänglichen Sinn im Begriff des reinen Glaubens auf. Er ist überhaupt kein dogmatischer. Er ist die Gewißheit um die letzten ewigen Dinge, die rein und nur als Glaube in unserer Seele ist. Das Reine bezeichnet nicht das Lautere im Unterschied vom Getrübten und dies in geschichtlicher Bedeutung, sondern die reine Glaubensweseneit, die sie von aller Wissensweseneit unterscheidet. Die Wahl des Namens mag doch den guten Lutheraner bezeichnen. Aber es ist Luthertum, das sich nun endlich in seinem Kernsinn begreift. Das ewig Religiöse im Leben der Seele wird ergriffen. Mögen alle Dogmeninhalte geschichtlicher Religionen vergehn, ewig bleibt die Seele Religion in jenem Glauben, der als der an den heiligen Willen alles wahrhafte Leben der Menschheit trägt.

„Ich mußte das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu machen." Mit wie viel strafwürdiger Oberflächlichkeit ist über diesen Satz gesprochen und gewitzelt worden, als sei an dieser Stelle jedes freidenkerische Schulbübchen über den Alten hinaus, als wolle er dem dumpfen Predigtglauben durch Verdächtigung der Wissenschaft die Schranken wegräumen. Der Satz bezeichnet vielmehr Kants größte weltgeschichtliche Tat. Er mußte das falsche Wissen der Metaphysik mit ihrem Dünkel und ihrer Überstiegenheit aufheben, um in dem Glauben die selbständige Eigenkraft der sittlichen Seele und ihrer Freiheitswelt zu ihrem Recht zu bringen und damit freilich die Religion in ihrem Sinn des ewig Religiösen hoch über die Ärm-

lichkeit des bloß erkennenden Verstandes zu erheben. Hier liegt die entscheidende Entdeckung über die Wertstufen im Leben der Vernunft. Aber sie geschah nicht in einem Abdanken der Wissenschaft vor einer ungeprüften theologischen Dogmatik. Sondern sie war selber die größte Tat von Wissenschaft und Erkenntnis in der Geschichte der neueren Philosophie. Es ist erstaunlich, mit welcher Selbstsicherheit Schüler und die kaum schon Schüler sind, sich über die Meister erheben, und wie sie ehrwürdigen Tiefsinn in ihrer Flachheit und Leere ertränken.

So gründet Kant die Ethik in sich selbst und auf dem eigenen Grunde. Sie ist weder Metaphysik im alten Sinne des Wortes noch ist sie Psychologie. Sie ist die begriffliche Auseinandersetzung des reinen Willens nach seinem eigenen Gehalt von Gedanken. Er stellt damit die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen ehrwürdigen Schlichtheit wieder her. Er dringt vor bis zu der letzten Tiefe des Gewissens. Wie er die unendliche Aufgabe des Sittlichen aufdeckt, so entblößt er eben damit auch die Unendlichkeit des Schuldgefühls, die des Menschen Teil ist. Man wird bei einigem Nachsinnen, meint er, immer eine Schuld finden, die auch der beste Mensch in Ansehung des Menschengeschlechts auf sich geladen („sollte es auch nur die sein, daß man durch die Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Verfassung Vorteile genießt, um deren willen andere um so mehr entbehren müssen"). In einem solchen Gelegenheitssatze bebt mitten in der Kantischen Ethik die ganze Not des sozialen Gewissens empor, die dem ausgehenden neunzehnten, dem zwanzigsten Jahrhundert seine große sittliche Aufgabe setzen sollte. Jeder von uns ist durch jeden Vorteil, den er durch seine Stellung in der Gesellschaft genießt, ein Schuldiger vor den Brüdern. Liegt doch unsere Aufgabe im Ganzen eines sittlichen Menschheitsreiches, das einem jeden die Menschenwürde als die Quelle seines Glückes verbürgt, das auf dem Gewissen ruht und nicht auf der Gewalt.

Kant sieht mit unendlicher Feinheit die Aufgaben der sitt-

lichen Bildung. Ihr Ziel liegt allein in der Herstellung der echt sittlichen Gesinnung, die den einzigen Beweggrund des Handelns in der Achtung für das Gesetz, in der pünktlichen Willenserfassung der Pflicht sieht und nicht in irgendeinem Schwung der trügerischen Gefühle. Auch darin arbeitet Kant auf dem Gebiet der Wissenschaft der gelassenen Männlichkeit des zwanzigsten Jahrhunderts vor. Dies Jahrhundert sieht den höchsten Lebensinhalt nicht, wie das achtzehnte Jahrhundert bis Kant, — die Schillerschen Jugenddramen sind das ehrwürdig rührende Zeugnis jener edlen Jugendlichkeit —, in der Selbstberauschung an großen Gefühlen von Menschenerhabenheit bei dem Schwung edler und überwältigender, beinahe zur Gottheit emporreißender Taten, sondern in der ruhigen Taterfüllung der täglichen und selbst alltäglichen Pflicht, sofern sie den Sinn der im reinen Willen sich selbst bestimmenden Menschheit in sich trägt. Uns weist nicht mehr die Träne des durch das „Edle" gerührten Gefühls den Adel der Menschheit aus, sondern die schlichte und selbstverständliche Treue des pflichtbewußten Willens. So geht das sittliche Leben den schmalen Pfad zwischen den Verirrungen. Es ist nicht die Selbstigkeit jenes Lebens, das, von dem Verlangen nach dem Glück bewegt, abhängig bleibt von dem Zufall der Erfahrung und den Gütern, die in der Erfahrung unsere Wünsche reizen. Nicht der Empirismus in der Ethik genügt dem sittlichen Gedanken. Aber es ist auch nicht die Schwärmerei, die uns eine übersinnliche Welt des Himmels erschauen läßt. Auch der Mystizismus in der Ethik steht außerhalb des sittlichen Sinns. Beide bedeuten schwere Gefahren und oft unrettbare Verfälschungen für die sittliche Gesinnung. Die wahre Sittlichkeit kennt so wenig die Nachsicht für unsere Wünsche, die die Nachsicht für unsere Schwäche wäre, wie die Überschwenglichkeit, die uns über unsere Endlichkeit hinwegtäuschen möchte. Sie weiß, wie die Vernunft hinsichtlich der Ideen von Gott und Unsterblichkeit unser Denken nur läutern könne, daß es einsehe, wie uns ihre Erkenntnis im theoretischen

Sinne versagt bleibt. So bewahrt sie uns vor allem Anthropomorphismus, der sich göttliches Denken nach dem Bilde des menschlichen dächte — nicht als hätte Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, sondern als schüfe der Mensch sich Gott nach seinem Bilde —, und damit vor dem Aberglauben. Sie versagt uns die scheinbare Erweiterung der Vernunft durch jene Ideen in vermeinter übersinnlicher Erfahrung oder Anschauung und hält dadurch den Fanatismus von uns fern. Sie versinnlicht nicht die reinen Vernunftideen in anthropomorpher Weise, noch läßt sie eine überschwengliche Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände zu. Sondern sie entdeckt als sittliche Vernunft ein neues, ganz einzigartiges Wirklichwerden der Ideen von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott, ein Wirklichwerden nicht in theoretischer, sondern in praktischer Weise, nicht als von Begriffen, sondern als von Gesetzlichkeiten des reinen Willens, nicht als von Gründen von Erkenntnissen, sondern als von Gründen von Taten. Die Freiheit ist Tat. Gott wird getan. Die Unsterblichkeit, die Ewigkeit liegt im Sinn unsers Tuns. Wir überheben uns nicht durch die Ideen über unsere Grenzen der Endlichkeit, sondern wir legen durch sie in unsere Endlichkeit unendlichen, ewigen Sinn.

So gewinnen wir durch Wissenschaft die wahre Weisheit, die uns in der Selbstbescheidung unserer ewigen Bestimmung gewiß macht. Kant löst die eigentliche Frage der Weisheit nach dem Verhältnis von Sittlichkeit und Glück und gibt der philosophischen Ethik jene Antwort, die die spätantiken Schulen vergeblich suchten. Er bestimmt das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion und krönt die Ethik, indem er ihre philosophische Arbeit, in der er als der einzige Ebenbürtige und Vollender das Werk des Sokrates zu Ende führt, gipfeln läßt im Gedankengehalt des Christentums, den er nach dem Kern seines Sinns gleichfalls als der erste philosophisch erfaßt. Kants Ethik bedeutet die Höhe der sittlichen Selbstbesinnung im Geschichtsgange der Menschheit. Sie lehrt die reife, freie, in sich selbst

gegründete Sittlichkeit. Die sittliche Tat löst die ewigen Rätselfragen der Weltanschauung, die das theoretische Grübeln nicht lösen konnte. Sie erschließt dem Menschen den Kern seines Wesens im Unbedingten. Es ist eine neue Welt von Gedanken, die sich im sittlichen Willen auftut. Es ist eine eigene Art der Verwirklichung von Ideen. Die sittliche Vernunft verwirklicht sie nicht durch Darstellung in der Anschauung und ihrer Bedingtheit. Sie verwirklicht sie als den Sinn von Taten, die durch sie im Unbedingten sich gründen und aufs Unbedingte weisen. Dies Unbedingte freilich bleibt stets nur Ziel im Unendlichen. Das ist das große Stück Selbsterkenntnis der Vernunft, das auch hier sich vollzieht, wie denn im ganzen Werke Kants die großen Gegenständlichkeiten der Welt begriffen werden in einer Selbsterkenntnis der Vernunft. Daß er die Welt zur Vernunft macht, ist das Ganze seines Tuns. In der sittlichen Vernunft erkennt das Menschenleben sich selbst als unvollendete, ewig unvollendbare Aufgabe.

Drittes Kapitel

Die Schönheit

Wir betreten mit Kant ein neues Reich der Seele in dem Gebiet des Schönen und der Kunst. Daß er auch diesem seine Philosophie geschaffen und es in seinen tragenden Begriffen ergründet hat, darf billig Verwunderung erregen. Man versteht, daß dem großen Forscher, dem Meister der mathematischen Naturerkenntnis die Frage der Wahrheit auf der Seele brennt. Es ist die Grundfrage des eigenen Forscherlebens. Wenn er hier den Weg findet, der aus Jahrtausenden des Irrens herausführt und als ein neuer Sokrates die erkennende Vernunft in sich selber zurecht bringt, so bewundern wir freudig seine philosophische Genialität, aber wir verstehen auch, daß sie um das bemüht ist, was seines Amts und seiner Berufung war. Vollends geschieht nichts Rätselhaftes in seiner großen Ableitung des Sittengesetzes. Hier gilt es die uralte Frage der philosophischen Weisheit. Nicht einmal eine besondere wissenschaftliche Vorbildung tritt ins Spiel. Vorausgesetzt wird nichts als eine wahrhafte und tiefe Menschlichkeit. Ihm hilft die sittliche Sicherheit des eigenen Herzens, die, tief in ihm angelegt, unter den Königsberger Pietisten entwickelt wurde, denen es so ernst um ein im Guten gesammeltes Leben war. Er schreibt und denkt als ein Preuße der Zeit, da im Pflichtgedanken ein neuer deutscher Staat gegründet und vorbereitet wurde. Was Kant in seiner Ethik zur letzten Klarheit bringt, ist die große Lebensangelegenheit eines jeden Menschen. Das Verstehen des Schönen aber, würde man denken, könnte nur in einer großen Liebe zum Schönen wachsen, in jener Liebe, wie sie bei manchen die Seele ihres Lebens ist. Kant aber atmete in völliger Ferne zu den künstlerischen Dingen. Königsberg wurde von den Wellen der Dichtungsbewegung in jenen Tagen kaum, von der Bewegung im Leben der bildenden Kunst nicht erreicht.

Es wirkte in der Tat eine Art von seltsamer Vorherbestimmung, die Kant zum Schöpfer auch der philosophischen Ästhetik machte. Er zog nur aus, um sein systematisches Werk in der Philosophie zu vollenden, und er begegnete sich, fast ohne darum zu wissen, ja ohne es zu ahnen, mit dem großen Grundstrom der deutschen Bildung.

Denn eine Fügung, die unableitbar ist, aus dem eigenen Gesetz entsprang und nur dem eigenen Gesetz folgte, brachte damals aus einem neuen künstlerischen Verstehen und Gestalten unter den Deutschen eine neue Menschenbildung hervor. Es galt eine neue Kultur der Seele, die hervorwuchs aus dem Verstehn, der Liebe und dem Schaffen der Schönheit und in ihnen die höchste Kraft der Erziehung zur Menschheit begriff. Es galt die Emporbildung eines neuen Menschheitsgedankens. Leibniz war in diesem entscheidenden Zuge der Begründer der neuen deutschen Geisteskultur geworden. Seine Welt als das System der Kräfte ist auch das System der Seelen, die, jede als eine Vorstellung des Alls, empor in eine neue Vorstellung und ihre höhere Klarheit streben, so daß Aufklärung und das Streben in die Klarheit Gottes das Wesen der Welt wird. Lauter selbständige Reihen der Entwicklung sind sie alle in allen möglichen Graden der Klarheit zusammengefaßt in der vorherbestimmten Harmonie, größtmögliche Einheit in größtmöglicher Mannigfaltigkeit. Harmonie wird der Grundcharakter der Welt. Das All, zuerst mathematisch-dynamisch, sodann seelisch-psychologisch, hierauf weltgeschichtlich und in allem — als Harmonie — ästhetisch verstanden, wird als das All des in ihm lebenden und wirkenden Gottes ein Inhalt religiöser Inbrunst. So bildet es die Gestalt für die kommende Geisteskultur der Deutschen vor, die gleichfalls das naturwissenschaftliche Erkennen ausweitet in einem neuen, dem seelischen, geschichtlichen, ästhetischen und religiösen Verstehen und in dem allen als Philosophie sich weiß. Diese neue deutsche Geisteskultur entfaltet selbst nur die Monade Leibniz zu ihrer vollen

Klarheit. So geheimnisvoll erscheint alles Kommende in dem großen Vorläufer angelegt. Alle die Nachstrebenden umfaßt die Einheit des allgemeinen Geistes in einer Zeit, die alle Geister unabhängig voneinander in der Richtung derselben Gedanken bewegt.

Dem großen Dichter in Gedanken folgt seltsam genug der große Schulmeister — in einem Sinn, der dem Namen jeden üblen Beigeschmack nimmt, da „Meister der Schule" zu sein doch das Höchste bedeutet, was ein Lehrer erstreben kann. Die Leibnizischen Ideen werden in ein System der untereinander zusammenhängenden und auseinander folgenden philosophischen Schulwissenschaften hineingespannt, wo dann im lückenlosen Fortspinnen von gewissen Grundbegriffen aus nach dem Satz vom Grunde alles Wißbare sich in faßlichen Begriffen ordnet und die Welt ein einziger Zusammenhang der Vernunft wird. Das Schöne gilt in diesem Zusammenhang als das Vollkommene anschaulich erkannt. Das einfache Wort gibt den Ausgangspunkt für die drei Bewegungen, die von hier aus ein neues Kunstverstehen suchen.

Gottsched — als der richtige Barockwitz der Geistesgeschichte — schließt in seiner „Kritischen Dichtkunst" (1730) als einer der frühsten und unbedingtesten Wolffianer, daß alles Schöne auf der Beobachtung einer Regel beruht, da ja das Begriffsgemäße, das Regelgemäße das Vollkommene ist. So denkt er sich die neue Literatur der Deutschen als etwas, was nach dem Verstandesbegriff hervorzubringen wäre. Er hat den Gedanken der Zukunft und hat ihn nicht, da jene neue, aus einer neuen Bewußtheit des Geistes hervorzubringende deutsche Literatur freilich das Ziel der Zukunft bedeutet, Gottsched aber als ein Mensch ohne alle Phantasie und Phantasiefreude in völligem Dunkel über die notwendigen Mittel zum Ziele lebt. Er ahnt nichts von den allerersten Vorbegriffen des Künstlerischen und beginnt — wunderlich genug — die Bewegung zu einer neuen Kunstkultur mit dem völligen Nullpunkt des künstlerischen Ver-

stehens, als sollte Deutschland in ihm den wahren Ursprung aus dem Nichts erleben.

Da bedeuten die Schweizer Kunstrichter Bodmer und Breitinger, zumal in Breitingers kritischer Dichtkunst (1740), schon einen wahren Fortschritt, wenn sie mit ihrer Forderung einer Logik der Einbildungskraft im Unterschied von jener längst bekannten Logik des Verstandes die erste ferne Vorstellung von der Eigengesetzlichkeit des Künstlerischen verraten. Gottsched sah in dem Wolffschen Schönheitsbegriff wesentlich auf die Vollkommenheit. Die Schweizer sehen auf das Anschauliche. Die Kunst spricht durch Bilder und erregt durch sie Gefühl und Gemüt. So unzulänglich diese Bestimmungen sind, die erste Ahnung von Darstellung, Gestaltung und Gefühlswirkung als dem Wesenseigenen des Schönen dämmert doch empor.

Alexander Baumgarten in seiner Ästhetik (Frankfurt a. d. O. 1750, 1758), die der neuen Wissenschaft ihren Namen gibt, ist noch nicht wesentlich weiter. Er will eine Lücke im Leibniz-Wolffschen System ausfüllen. Die Lehre vom Schönen tritt also hier zuerst als ein Anliegen der philosophischen Systematik auf. Wie die Gesetze der oberen Seelenkräfte in der Logik entfaltet werden, so soll die Ästhetik die Gesetze der unteren Seelenkräfte in Empfindung, Anschauung und Gefühl entwickeln. Das ist also der Sinn, in dem die neue Wissenschaft als Empfindungs- und Gefühlslehre Ästhetik heißt. Bei sehr geringer Fühlung mit dem Stoff der künstlerischen Welt, fast ausschließlich auf die Beispiele aus lateinischen Dichtern beschränkt und auch in dieser Beschränkung mehr in Art einer Rhetorik als einer Poetik sucht er dennoch in tastendem Vorgehn und unzulänglicher Fassung offenbar die wesenhaft künstlerischen Begriffe, wenn er von ubertas, claritas, veritas, vita, lux, certitudo, von Fülle, Klarheit, Wahrheit, Leben, Licht, Überzeugungskraft, Deutlichkeit spricht und dies alles im Sinne der Anschaulichkeit, nicht der Begrifflichkeit verstanden haben will. Ex nocte per auroram meridies — aus der Nacht

durch die Morgenröte zum Mittag — das Schöne steht wie ein Mittel- und Verbindungsglied als Anschauung zwischen der Dunkelheit des nur Empfundenen und der Mittagshelle des Erkannten. „Nur durch das Morgentor des Schönen drangst du in der Erkenntnis Land."

Wie aus der Dämmerung zum Mittag schreitet Lessing in das Licht der künstlerischen Erkenntnis hinein. In jeder Hinsicht bedeutet er den Fortschritt aus der Papierwelt ins Leben. Er führt zur lebendigen Dichtung, ja er eröffnet und ist das Leben des Geistes in seiner Freiheit. Im Kunstverstehn läßt er das Allgemeine der Fragen nach der Kunst hinter sich und geht zum Besonderen der einzelnen Künste. Um Philosophie der Kunst ist es weniger zu tun, sondern um die innerkünstlerischen Fragen. Die Scheintheorien der Schweizer, die die bildende Kunst als eine stumme Dichtung, die Dichtung als eine redende Malerei faßten, waren für ihre Zeit verdienstlich. Sie hoben in beiden Künsten das gemeinsame Gesetz der anschaulichen Darstellung hervor, durch das sie allein Künste sind. Aber die verderbliche Folge war eine Malerei, die literarisch, und eine Dichtung, die malerisch wurde. Lessing schied, wo jene zusammenwarfen, und führte jede der beiden Künste auf ihr besonderes Gesetz zurück. Die Gesetze leitete er aus den besonderen Mitteln der Künste ab. So erhielt die bildende Kunst zum Gegenstand und zur Aufgabe die Schönheit der Körper im Raum, die Dichtung die Handlung. Dies weist wie von selber auf das Dramatische als den eigentlichen Wirkungskreis der Poesie. Der dramatische Geist des Lessingschen Lebens ist es, der hier die Urverwandtschaft zwischen ihm und seinem Erkenntnisgebiete setzt. So führt er in der Hamburgischen Dramaturgie die Dichtung von den Regeln zu den Gesetzen, von willkürlichen Satzungen geschichtlicher Überlieferung zu ihren notwendigen Gestaltbedingtheiten. Über allem steht wie über seinem eigenen Leben das Gesetz der Einheit der Handlung in innerer Notwendigkeit der Verknüpfung, in Wahrheit

und Lebendigkeit, Übereinstimmung und Absicht oder Geschlossenheit. Das Kunstwerk sei eine kleine Welt und sei wie die große Welt Gottes in sich geschlossen in ihrer Notwendigkeit und Harmonie. Der künstlerische Genius ist ein Schöpfergeist im Kleinen. Es bezeugt sich in Lessing, wie Kunstverstehen erst im Kunstschaffen sich vollendet. Die künstlerische Tat bedeutet das zur Reife gekommene künstlerische Verstehen. Er vollzieht daher von Miß Sara Sampson zur Minna von Barnhelm den Durchbruch aus der Papierwelt des Romans und Theaters in Leben, Handlung, Charaktere, Menschen, Gegenwart im Frohsinn der Komödie und genau so in Emilia Galotti im schweren Ernst der Tragödie. Endlich erhebt er die Dichtung in Nathan dem Weisen in die Welt der die Menschheit in der Geschichte bewegenden und schaffenden Gedanken. Wie er sie von Sara zu Minna zur Wirklichkeit geführt, so löst er sie nun vom unmittelbar Wirklichen los und erhebt sie in großer Kulturdramatik zum Ideal. Er hat der deutschen Dichtung die Bahn gewiesen, daß in ihr das Tiefste der Menschenseele Sprache findet.

Wenn Winckelmann in wunderbarer Ergänzung zu Lessing tritt, hat man wahrhaft den Eindruck von einer Bildungskette, bei der Glied in Glied greift. Zum Meister des Begriffs und der Kritik tritt der Meister des großen Schauens. Statt der Begriffe und ihrer Schärfe erhalten wir die große geschaute Welt der Schönheit. Er nimmt ein Höchstes der Schönheit, die griechische Kunst. Er nimmt sie in ihrem Höchsten, der Plastik. Er läßt sie in dem ersten Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kunst aus dem griechischen Leben hervorgehn. Er lehrt uns die Kunst als die Selbstaussprache des Lebens in seinen Gestalten verstehen. Er läßt uns leben mit dem genialen Volke der Schönheit und seine Schönheit als den Ausdruck ihrer Freiheit fühlen. Die Schönheit ist die sich selbst in ihrer Seligkeit genießende Freiheit. Winckelmann bringt in einem Werke der Wissenschaft eine geheimnisvolle Prophetie.

Er spricht zu den Deutschen, die nunmehr bestimmt waren, das Volk einer neuen Schönheit zu werden, freilich wesentlich in der Dichtung und freilich nur in ihren Führern. Aber auch diese Schönheit sollte der Ausdruck eines erhöhten Lebens werden, auch sie der Ausdruck einer neuen Freiheit des Geistes und der Seele. Die entscheidende Mahnung zur Plastik und Gestaltung trat in Winckelmann der deutschen Neigung zum Verschwommenen entgegen.

Wieder ein neuer Ring greift in die Kette mit Herder, der nicht der Schauer, aber der Seher war. Hatte Winckelmann die griechische Genialität als die Genialität der Schönheit gedeutet, so sprengt Herder die Einschränkung auf das Griechische. Jedes Volk bedeutet eine eigene Genialität des Lebens, Erfahrens, Bildens. Schönheit ist nicht nur griechisch. Schönheit, Kunst und Dichtung sind eine allgemeine Menschen- und Völkergabe. Jedes Volk auf seine Weise erfährt das ewige Los, die ewige Aufgabe der Menschheit, erlebt die ewigen Urgefühle und in ihnen das Leben und drückt es aus und gestaltet es auf seine Art. Darum sind die Lieder der Völker die lebendigen Zeugnisse der Volksgenialitäten und jenes Lebens der Menschheit, das sich in den Völkern offenbart. So führen Kunst und Dichtung, um deren allererste Grundbegriffe soeben noch kümmerlich gerungen ward, zum großen Verstehen für alle Weiten des Menschenlebens. Herder wird der Entdecker des im Künstlerischen entscheidenden Gegensatzes. Er unterscheidet zwischen der erlebten, gewachsenen, als Natur sich gestaltenden Dichtung und der gemachten, nach Regeln verfertigten, künstlichen. Es ist der Gegensatz Rousseaus von Natur und Kunst, Natur und Zivilisation, Natur und Schule, der ins Geistesgebiet übertragen als fruchtbarster Grundbegriff sich mit unendlichem Gehalt erfüllt. Naturhaft schön, ursprünglich und in diesem Sinne Volkslied ist alle Dichtung, die ursprünglichem Gefühl und Erlebnis entspringend wie ein Naturlaut in einfach notwendigem und wahrem Ausdruck sich gibt.

Herders Begriff vom Volks- und Menschheitsliede umfaßt auch alle Kunstdichtung von wahrer Ursprünglichkeit. Alle jene Volksgenialitäten zusammen bilden die Eine große Genialität der Menschheit. Jedes Volk bedeutet im Chor der Menschheit eine Stimme. Jedes kann einmal berufen werden, im Wettkampf um den Kranz der Menschheit die Fackel vorzutragen, die den Weg erleuchtet. Herder war nicht wie Winckelmann und später Goethe eine Gesichts-, sondern eine Gehörsbegabung. Er vernimmt. Er vernimmt die Melodie in dieser wunderbaren Welt. Er hört im Lied, im Volk, in der Menschheit den Sang Gottes. So ging aus dem künstlerischen Mitleben die große allverstehende Menschenliebe hervor. Bis zu diesem Punkte war vorgetragen, was in Leibnizens genialen Ansätzen angelegt gewesen und in jenen Begriffsbemühungen seiner ersten Nachfolger dürftig begann. Das ganze Leben der Seele in den Völkern und der Menschheit hat sich auf dem Wege des künstlerischen Verstehens erschlossen. Das Schöne als Offenbarung des Gefühls wird die Sprache der Selbsterkenntnis für die Menschheit.

Goethe und Schiller vollenden diese ganze Entwicklung und bilden mit Kant zusammen den Gipfel des deutschen Geisteslebens. Es ist, als sei dies ganze Werden auf sie als das Ziel angelegt gewesen, — als sei seine Aufgabe gewesen, die Bedingungen zu schaffen, die die Erscheinung Goethes ermöglichten. Denn in ihm tritt nun der künstlerische Verstand in seiner reinen Mächtigkeit hervor. Herder war auch ein großer Dichter, aber er war es nicht in seinen eigenen Dichtungen. Er war es als Nachdichter dessen, was in andern ursprünglich erklungen war. Er war es vor allem in seinem Erkennen. Dies Erkennen stammte aus wahrhaft dichterischem Schauen und dichtete die große Melodie der Welt und der Menschheit in den Seelen und in den Völkern nach. Er war geboren, nicht selber der Genius neuer Menschheitsoffenbarungen, sondern der Lehrer des Genius zu sein. Darum wurde die

Straßburger Krankenzeit, in der er Goethe weckte, der erste wahre Höhepunkt seines Lebens. An ihm erwachte der Genius für die neue, für die deutsche Menschheitsoffenbarung. Die Ursprünglichkeit der deutschen Volksgenialität brachte er in ihm zum Erklingen. Die deutsche Stimme im Chor der Menschheit begann in Goethe zu ertönen. Die Ursprünglichkeit des deutschen Gemüts war die Ursprünglichkeit der mächtigen menschheitlichen Urgefühle. Die Menschheit in ihren Urkräften genialen Erlebens und Schaffens wurde Lied in Goethe. So war es der deutsche Genius, der nun im Wettringen der Völker um den Kranz der Menschheit die Fackel nahm und den Weg erleuchtete. Im künstlerischen Erleben und Verstehen eines einzigen Menschen faßte sich zusammen der ganze Sinn und Gehalt des Menschseins. Waren es in seiner Jugenddichtung zunächst die Tiefen und Weiten des Herzens, die als Klang und Dichtung sich offenbarten, so galt es in seiner Reife, den schauenden Verstand, der in dem Dichter wirkte, zum Werkzeug der Erkenntnis zu gestalten und Natur, Menschenleben, Kunst in die geschaute Einheit hinaufzuheben, so daß das mächtige Selbst sich zur Welt erweiterte. Die reifste und weiteste Bildung, die reichste Menschlichkeit entfaltete sich aus künstlerischem Verstande.

In diesem Werke wuchs ihm in Schiller der große jüngere Freund zu und trat ihm zur Seite. Er war in seiner Jugend der Dichter des Sittlichkeitsbegriffs, der in ihm ganz im Sinne seiner späteren Kantischen Bestimmung lebte, und dichtete die Tragödie des reinen Willens in seinem Verlangen nach seiner Welt der Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe. Es war für ihn eine innerlichste Notwendigkeit, daß er in Kant die Selbstklärung seines großen Wesens fand. Er fand sie in der Klarheit über die ästhetischen Erscheinungen des Menschentums. Als eine dieser Erscheinungen entdeckte er die Tragödie seiner Reife. Diese Tragödie ist das Lied vom Menschentum und den großen Schicksalsgedanken. Sie singt vom Kampf der

Menschheit um ihre Selbstbehauptung unter den Mächten des Schicksals, von ihrem verhängnisvollen Irren in bezug auf Sinn und Wert des Lebens und wird in der Darstellung der menschlichen Verhängnisse zur Kündigerin der ewigen Wahrheit über Menschensein und Menschensinn. Wenn Schiller als Philosoph die Verbindung herstellte zwischen der Kantischen und der Goethischen Welt, so bezeugt er als Dichter neben und mit Goethe, welch eine Geisteswelt sich aus dem deutschen Geiste entfaltete, als er in seiner künstlerischen Selbstdarstellung sein Wesen fand und sich in all seinen Tiefen und all seinem Reichtum entdeckte. Es war das künstlerische Verstehen, das als allumfassende und begreifende Menschenliebe den Deutschen jene Bildung schuf, durch die sie die Lehrer der Menschheit wurden.

Als Kant die „Kritik der Urteilskraft" schrieb, war Lessing tot. Herder, Goethe, Schiller standen auf der Höhe oder unmittelbar vor der Höhe ihres Schaffens. Es gewinnt in diesem Zusammenhange eine tiefe Bedeutsamkeit, daß Kant sein System der Philosophie mit der Begründung der Ästhetik vollendete. Denn ein Volksdasein ist so beschaffen, daß der leitende Gedanke, der mit seinem Strom es neuen Zielen entgegenträgt, sich in allen regt und alle unmerklich in seinen Bann zwingt, auch wenn sie nach ihrer Art zunächst außer aller Berührung mit seinem Gehalt erscheinen. Hierfür gibt es allerdings schwerlich einen merkwürdigeren Beleg als diesen Fall Kants und seiner Ästhetik. Mit seinem vollendenden Werke stellt er die Verbindung zwischen seiner Wissenschaft und der großen Grundrichtung des deutschen Bildungslebens her. Das Verhältnis erweist sich nach beiden Seiten von hoher Fruchtbarkeit. Kant empfängt aus der geheimsten Sehnsucht der deutschen Geistigkeit in seinen Tagen den abschließenden Gedanken für sein System. Die Ästhetik stellt sich als selbständige philosophische Grundwissenschaft gleichgeordnet und gleichberechtigt neben die Logik und die Ethik. Sie ist eigentlich hier erst wahrhaft Philosophie geworden und als Philosophie sogleich zum Range des

Eigenrechts neben den anerkannten philosophischen Systemwissenschaften erhöht. Zugleich aber hebt damit Kant diese ganze neue deutsche Bildung in die große Arbeit der modernen Philosophie hinein. Er gibt ihr in seiner großen Überschau über die Gesamtarbeit des Geistes Platz und Geltung. Aus dem freien Geiste der Kunst war den Deutschen eine neue Anschauung des Lebens gekommen, — die weiteste und tiefste, die die Erde gesehen. Kant rechtfertigt durch seine Philosophie ihr Werk mit seiner Erkenntnis von der Freiheit und Selbständigkeit, dem Eigenrechte und dem Eigengesetze des Künstlerischen, mit dem Verstehen des Künstlerischen nach seiner Bedeutung im Ganzen der Geisteskultur. Wenn seine Philosophie im Ganzen die Menschheit zu ihrer bewußten Männlichkeit führt, so bedeutet Kant in der Ästhetik im Besonderen die Männlichkeit des deutschen Geistes. Er erhebt die schöpferische Tat, die bis dahin naiv gewesen, zu philosophischem Bewußtsein. Um so große Dinge handelt es sich in diesem Teile seiner Arbeit.

Vollends wunderbar ist es wahrzunehmen, was ihm aus seiner Kunstfremde und Kunstarmut diese große Tat dennoch ermöglichte. Es ist nichts anderes als die Genialität, die ihn die rechte Art der philosophischen Problemstellung finden ließ. Seine Ästhetik entspringt nicht dem unmittelbaren Leben mit dem Schönen und den Künsten, sondern der Folgerichtigkeit und Klarheit des systematischen Gedankens. Seine Methode ist es, die ihren größten Sieg in dieser Entdeckung eines neuen philosophischen Reichsgebiets erringt. Man könnte geradezu sagen, daß es zunächst eigentlich nicht darum zu tun ist, das Schöne und die Kunst zu begreifen, sondern darum, den gefundenen Grundgedanken der philosophischen Systematik lückenlos durchzuführen. Der Grundgedanke der Methode war, die großen Gegenständlichkeiten des Geisteslebens wie die Natur und die Sittlichkeit in ihren bildenden Begriffen zu bestimmen. Was bedeutet der Gedanke Natur? was bedeutet der Gedanke Sittlichkeit? Dies war nicht psychologische Entwicklungsgeschichte

noch auch Metaphysik. Es war kritisch begriffliche Auseinandersetzung der Gedanken, die die Inhalte der gemeinsamen Menschheitswelt und damit die wesentlichen Aufgaben der Forschung sind. Es ist nun offenbar, daß eine letzte Gegenständlichkeit eigentümlichster Art übrig geblieben ist. Die Schönheit als ein besonderer Inhalt der Menschheitskultur fällt weder unter den Begriff der Natur noch unter den der Sittlichkeit. Sie bleibt als ein Eigenes und Besonderes zurück. Auch sie also muß in ihren bildenden Gedanken auseinandergesetzt werden.

Das systematische Problem wird sogar an dieser Stelle mit einer besonderen Einfachheit und Sicherheit erfaßt. Es wird ein reines Problem der Urteilslehre. Wir haben in der „Kritik der reinen Vernunft" das Erkenntnisurteil, in der „Kritik der praktischen Vernunft" das sittliche Urteil bestimmt. Beide sind Urteile in Begriffen und durch Begriffe. Das Erkenntnisurteil bestimmt Inhalte der Erscheinungen durch die Kategorien zur Gegenständlichkeit. Das sittliche Urteil bestimmt Handlungen in ihrem Wert durch die Beziehung auf die Gegenständlichkeiten des reinen Willens. Beide bedeuten durch Begriffe objektive Geltungen. Das ästhetische Urteil ist weder ein Urteil der Erkenntnis noch ein sittliches. Demnach stellt es der philosophischen Forschung eine neue Aufgabe. Man hat es oft als eine Wunderlichkeit der Kantischen Ästhetik getadelt, daß sie die Untersuchung des Schönen auf die Erforschung des ästhetischen Urteils zurückführt und beinahe beschränkt. Dies scheint gewiß nicht der Weg zum Quell und Ursprung der Schönheitswelt zu sein, die vielmehr in der genialen Urzeugung der Schöpfergeister entspringt. Es nimmt das Schöne von der Seite der Betrachtung statt von der Seite des Schaffens, da doch Schöpfung das Wesen des Schönen ist. Es nimmt sogar die Betrachtung nicht einmal im Sinne des versunkenen Mitlebens, sondern in der kahlen Verständigkeit des Urteils. Nur ein schönheitsfremder Geist, scheint es, konnte auf solch einen Einfall kommen. Aber solche Einwürfe verkennen ganz den Sinn der Kantischen Lehre.

Die Untersuchung Kants will ausmachen, in welchem Sinne eine Wissenschaft vom Schönen möglich sei. Eine Wissenschaft kann nie aus etwas anderem als aus Urteilen bestehen. Es sind also die besonderen Bedingungen der ästhetischen Urteile aufzuweisen. Es handelt sich um die Frage des ästhetischen Verstehens. Künstlerisches Verstehen aber und künstlerisches Schaffen sind tatsächlich dieselbe seelische Gesetzlichkeit unter verschiedenen Bedingungen. Sie sind Darstellung des Gefühls in der Gegenständlichkeit des Schönen, das eine Mal im Gestalten, das andere Mal im denkenden Ergreifen der dabei waltenden Gedanken. Die Untersuchung des ästhetischen Urteils deckt daher in ihrem Verfolg das Wesen sowohl der künstlerischen Betrachtung wie des künstlerischen Schaffens auf. Sowie das Erkenntnisurteil Denken des Gegenstandes, das sittliche Urteil Gesetzlichkeit der Tat ist, so ist das ästhetische Urteil Schöpfung des künstlerischen Gedankens. Man kann die Genialität der Kantischen Methode nur bewundern, die mit solcher Schlichtheit und Sicherheit die ganze Sinnbedeutung des Künstlerischen herauskehrt, weder in psychologischer Genremalerei hängen bleibt noch in metaphysischen Ausdeutungen schwärmt, sondern ganz genau auf das gegenständlich Künstlerische sich richtet.

Wieder erweitert sich für uns der Sinn der Welt, die nicht nur Gegenstand der Erkenntnis und Aufgabe des Willens, sondern auch Spiel der Einbildungskraft ist. Wieder vertieft sich die Selbsterkenntnis der Seele, indem sie sich in ihren Gebilden versteht. Daß sie als Verstand die Schöpferin der Natur sei, war eine höchst überraschende Entdeckung. Aber diese Entdeckung rettete die Wahrheit. Daß sie als reiner Wille die Schöpferin der Menschheit ist, erschloß ihr ihre höchste Würde. Im Schönen findet sie das Gebiet, in dem sie sich am unmittelbarsten als Schöpferin weiß und längst als solche anerkannt ist. Philosophie wird die Lehre von den Schöpferkräften der Seele. Die Welt in ihren Bedeutungen wird der Inhalt ihrer schaffenden Tat. So gilt es, den Begriff der gegenständ-

lichen Geltungen in ihren verschiedenen Bedeutungen zu bestimmen — die Wirklichkeit hat als solche der Erkenntnis, des reinen Willens und der künstlerischen Einbildungskraft einen verschiedenen Sinn. In ihrer Welt aber begreift sich die Vernunft. Denn die Welt ist nur als Gebilde ihrer schaffenden Kräfte. Welt und Geist sind dasselbe in verschiedenen Beziehungen der Bedeutung. Die Kantische Philosophie faßt sich zusammen in erstaunlicher Einheit der methodischen Tat. Das letzte Werk, das die ihm so fremde Schönheitslehre in seine philosophische Systematik hineinordnen will, behauptet bei Kant vor der Logik und der Ethik einen eigentümlichen Reiz. 1790 von dem sechsundsechzigjährigen Greise herausgegeben ist es in einem gewissen Sinne das jugendlichste seiner Hauptwerke. Der Gedankengehalt sowohl der „Kritik der reinen Vernunft" wie der der „Kritik der praktischen Vernunft" war vor dem Niederschreiben in den Grundzügen völlig fertig und vollendet. Die „Kritik der Urteilskraft" bleibt bei aller Schwere der wissenschaftlichen Rüstung ein Werk des Suchens, Findens und Erlebens. Es ist eine für Kant neue Welt, die sich fortschreitend immer vollkommener ihm enthüllt. Ja, man darf sagen, sie hat auch am Ende des Buchs noch nicht den letzten Schleier abgeworfen. Dieses letzte Grundwerk in der Kantischen Neuschöpfung der Philosophie gibt uns eine Freude und ein Glück, die uns sonst bei Kant in seiner Reife versagt bleiben. Es gibt uns die Freude, mit dem Genius zu wachsen.

1. Das ästhetische Urteil

Die Eigentümlichkeit des ästhetischen Urteils ist darin ausgedrückt, daß es eben ästhetisch ist und nicht logisch. Es beruht nicht auf dem Begriff, sondern auf dem Gefühl. Der Gegenstand, den ich schön nenne, wird durch diese seine Auszeichnung nur auf das Subjekt und sein Gefühl bezogen. Das Gefühl bleibt immer das wesentlich subjektive Erlebnis. Ich bezeichne mit dem Namen der Schönheit nichts im Objekte, das damit

begrifflich bestimmt würde, wie etwa, wenn ich eine Zeichnung als Dreieck erkenne, ich sie damit durch den Begriff des Dreiecks objektiv bestimme. Lediglich das Gemütserlebnis des Subjekts spricht sich aus.

Der rein subjektive Anteil an den Gegenständen pflegt ein solcher zu sein, der durch meinen Willen vermittelt ist. Der Geschmack der Traube tut mir wohl. Darum liebe ich sie. Ich brauche diese Geräte notwendig zu meiner Arbeit. Darum suche ich sie mit Leidenschaft zu erwerben. Ich will, daß mein Vaterland eine Heimstätte der Gerechtigkeit sei. Darum kämpfe ich mit allen Kräften für den Sieg des Rechtes. In allen diesen Fällen sind die Gegenstände, von denen die Rede ist, die als wohlschmeckend, als nützlich, als gut meinen Anteil erregen, mir in ihrem Dasein wichtig. Ich will, daß sie sind, damit ich sie genieße, gebrauche, mich bei ihnen befriedige. Insofern sind sie für mich Gegenstände des Wohlgefallens. Sie gefallen mir, insofern sie sind. Sie sollen sein, weil sie mir gefallen. Ihr Dasein ist für mich ein Grund der Freude. Ich will sie haben. Ich will, daß sie sind. Etwas wollen und am Dasein dessen, was man will, Wohlgefallen oder, wie Kant es nennt, Interesse haben, ist dasselbe. Es sind nur verschiedene Ausdrücke für denselben Gedanken. Da bezeichnet es nun die ganze Eigenart des Ästhetischen, daß es nach Kants merkwürdigem Ausdruck frei ist von allem Interesse an der Existenz des Gegenstandes. Der Sinn dieses Ausdrucks in der Kantischen Sprache ist, daß es weder unsere Triebe noch unsern Willen bewegt. Ein interessierter Mensch — in der Kantischen Redeweise — ist ein Mensch, der überall seinen Vorteil oder zum mindesten seine Zwecke wahrnimmt. Wenn also das Erlebnis der Schönheit als Gefühlserlebnis etwas rein Subjektives ausdrückt, so doch nichts Subjektives in der Einschränkung auf das bloß selbstische Leben der Triebe, der Begierden, des Willens. Vielmehr ist es eine Freude der reinen Betrachtung. Die bloße Vorstellung des Gegenstandes ist in mir mit Wohlgefallen begleitet. Ich

drücke aus, was ich rein bei der Vorstellung erfahre, — fast dürfte ich sagen: was ich aus der Vorstellung in mir mache. Das Erlebnis der Schönheit besteht darin, daß das rein Geschaute in mir die gestaltenden Kräfte aufruft und in Bewegung setzt.

Wie bedeutsam ist es, daß damit das Schöne als eine eigene Welt sich von dem Leben der Sinne und von dem Leben des Willens ablöst. Das Angenehme gefällt den Sinnen in der Empfindung. Darum muß es als etwas, was wirklich da ist, mir geboten werden. Die Speisekarte schmeckt der armen Hedwig in Ibsens „Wildente" nicht. Sie hätte selbst gern ein kleines Stückchen Süßigkeit von all jenem Reichtum gehabt. Das Gute gefällt der Vernunft durch den bloßen Begriff, es sei nun das wozu? Gute oder das an sich Gute. Ich erkenne es in seiner Angemessenheit für meine Zwecke. Ich erkenne es in seiner Bedeutung für den Zweck der Menschheit. Dadurch, also im Erkennen, durch den Gedanken, durch den Begriff gefällt es mir. Stets liegt ein Verhältnis zum Wollen vor und damit ein Wohlgefallen am Dasein. Das Schönheitsurteil aber ist ein Urteil des reinen Schauens, der bloßen Betrachtung. Es vergnügt nicht meine Sinne oder, was im Schönheitserlebnis vielleicht auch meine Sinne vergnügt, ist nicht das Schöne im Schönen. Es hilft mir nicht in meinen Zwecken, weder in denen des bloß selbstischen noch in denen des reinen Willens. Es bleibt für sich als ein reines Bild. Es überträgt uns sein Glück, nur sofern es rein geschaut wird. Nur wenn wir von uns, von unserer Selbstigkeit und selbst von unsern ethischen Zielen loskommen, werden wir des Schönen teilhaftig. So seltsam tritt es aus aller Zugehörigkeit zum Wirklichen und seinen Absichten heraus. Das Schöne gehört nicht in die Welt der Absichtlichkeit. Nur das Wohlgefallen am Schönen ist ein freies, — wie Kant es nennt, ein uninteressiertes. Es ist die Freude des reinen Schauens. Die ganze Welt der Schönheit würde in ihrem Bestande dieselbe bleiben, auch wenn sie durch ein

Wunder nirgends Wirklichkeit hätte als nur in dem schöpferischen Vorstellungsspiel der Menschen. Weine aber müssen getrunken werden. Gute Gesinnungen müssen Tat werden. Beide müssen, um Wohlgefallen zu wecken, in der Wirklichkeit da sein. Der Kantische Satz, der das Schöne von allem Interesse an der Existenz des Gegenstandes löst, bedeutet also die Entdeckung der Freude am reinen Schauen und seiner Welt, die nirgends als im Schauen eine Heimat hat. Gewiß — es ist wahr, in denen, die die Schönheit lieben, ja deren Leben die Liebe der Schönheit ist, lebt kein leidenschaftlicheres Verlangen, als daß die Schönheit sei. Es ist also ihr Interesse auf das Dasein der Schönheit brennend gerichtet. Aber das ist auch nicht der Sinn der Kantischen Bemerkung, daß der Schönheitsucher gleichgültig gegen das Dasein der Schönheit sei. Dies ist nicht die Bedeutung, in der er das Wort Interesse gebraucht. Er leugnet nur, daß er am Dasein der Schönheit interessiert sei, d. h. daß sie ihn in seinen Zwecken und Absichten, sie seien sinnlicher oder vernünftiger oder sittlicher Art, fördere. Er liebt sie, obwohl sie ihm nichts nützt. Es ist eine Freude, die sich in sich selbst genug ist. Es ist ein Schauen, das sich in sich selbst befriedigt. Sofern in rein künstlerischen Naturen die Schönheit das ganze Interesse, der einzige Zweck des Lebens ist, finden sie freilich in der Verwirklichung des Schönen auch die Förderung ihrer Zwecke. Aber nicht sofern es ihre Zwecke fördert, ist es das Schöne, sondern sofern es sie im Schauen entzückt. So gibt es kein Verlangen, das brennender wäre als das, das die künstlerischen Naturen treibt, dem Schönen in ihrem Lebenskreise Existenz zu geben, es zu besitzen, es sei die Schönheit von Bildern, Zeichnungen, Bildwerken, Gedichten, Haus, Garten und Menschen, aber wieder, nicht weil es diese Begierde stillt, ist es das Schöne, sondern weil es im Schauen sein Glück gibt. Die Kantische Lehre leugnet also nicht das ästhetische Interesse. Sie verrät nicht die Unkenntnis um seine Glut. Sie entdeckt nur die Eigenwelt des Schönen. Sie lehrt ausdrücklich, daß sie

eine Freude sei. Wenn man von dem leidenschaftlichen Interesse am Schönen spricht, so hebt dieser Ausdruck nur die Stärke dessen hervor, was in der schlichten und leisen Kantischen Sprache das Wohlgefallen am Schönen heißt und damit als das Wesen des Ästhetischen ausdrücklich zugegeben ist. Aber diese Freude am Schönen ist eine Freude ohne alle Beziehung auf die Selbstigkeit. Es ist eine Freude in der reinen Vorstellung, — eine Freude nicht des bloßen Sinnenwesens, sondern des reinen Geistes, eine Freude nicht des sittlichen, sondern des betrachtenden Geistes, eine Freude nicht des Willens, sondern des Schauens. Die künstlerische Seele faßt den Gegenstand oder eine Vorstellungsart durch Wohlgefallen und Mißfallen auf, die von allem Interesse der Sinne und des Willens gelöst sind. Der schöne Gegenstand gefällt ohne alles Interesse.

Dies ist so seltsam und neu, daß ein Erlebnis des Gefühls vorliegt, das, während sonst Gefühlserlebnisse nur den einzelnen angehn, der sie erfährt, vielmehr allgemeine Bedeutung beansprucht. Denn wir legen ja die Schönheit wie eine Eigenschaft dem Gegenstande bei — dies Gedicht ist schön — und drücken dadurch aus, daß dem Urteil selber gegenständliche Bedeutung innewohne. Das Schöne gilt uns als Gegenstand des Wohlgefallens nicht nur für uns allein, sondern für einen jeden. Als Gegenstand eines allgemeinen Wohlgefallens wird es vorgestellt. In dieser Allgemeinheit eines Wohlgefallens liegt eigentlich die Frage, die das Schöne uns stellt. Zwar da es von aller Bezogenheit auf selbstische Neigungen frei ist, da es, als von allem Interesse frei, jeder Einschränkung auf irgendwelche privaten Nützlichkeiten entlegen bleibt, so spricht es sich ja schon damit von aller Befangenheit im lediglich Subjektiven los. Als ein freies Wohlgefallen wird es fähig, ein allgemeines zu sein. Aber die Seltsamkeit verstärkt sich, da gerade das fehlt, was sonst der Träger aller allgemeinen Geltung ist. Es fehlt die Vermittlung durch den Begriff. Der Begriff bildet den Gedanken der

Natur und den Gedanken der Sittlichkeit und gibt ihnen beiden die allgemeine Geltung. Er bildet nicht den Gedanken des Schönen. Der Begriff ist es, der sonst alle Gestalt der Gegenständlichkeit ausmacht. Wir bestimmen dies Gebilde begrifflich als Linie und denken es in dieser begrifflichen Auffassung als gegenständlich bestimmt und damit als denselben Gegenstand für jedes Denken. Wir erkennen in einer Handlungsweise den Begriff des allgemeinen Gesetzes und denken sie damit als allgemeine Verbindlichkeit für jedermann. Aber gerade diese auf die Gegenstände gestellte Allgemeinheit fehlt dem Schönen. Es ist — wundersam genug — gerade ein reines Einzelerlebnis der Seele, ein Einzelerlebnis des Gemüts und Gefühls, das sich im Fall des Schönen weiß als ein solches, das über die einzelne Seele hinaus für jede Seele Bedeutung besitzt. Alle ästhetischen Urteile sind Einzelurteile. Mich bewegt im Erlebnis der Schönheit dies Gedicht, dies Bildnis, dies Antlitz, „dies Bildnis ist bezaubernd schön". Alles Schöne ist Persönlichkeit. Es ist ein Einziges. Es wird nicht durch den Begriff als Fall eines Gesetzes oder einer Regel erfaßt, sondern durchaus als ein Einziges und Unvergleichliches und in einer unmittelbaren Bewegung des Gefühls erlebt. Gesetzt selbst, man könnte sagen: „alle Rosen sind schön" oder ein Frauenlob erklärte: alle Frauen sind schön, womit er würde sagen wollen, daß in jeder vom Geheimnis des Frauentums sich etwas auf einzige Weise offenbart, — so sind dies nur Verallgemeinerungen aus der ästhetischen Erfahrung. Die ästhetische Erfahrung bleibt immer Erfahrung des Einzelnen und Einzigen. Dies ist so wahr, daß das Schöne als solches getötet wird, sobald wir es durch Regel und Begriff hervorbringen oder fassen wollen.

Die Kantische Ästhetik löst sich mit dieser Einsicht von allem Gottschedianismus und darüber hinaus von allem Rationalismus der Schönheitslehre. Kant bezeichnet, wohl ohne es zu wissen, die Stelle, an der, mit Dubos ansetzend, in den Schweizern

weitergegeben, durch Rousseau gewaltig angeregt, das moderne Schönheitsgefühl entsprang, das in der deutschen Dichtung und der Kunstlehre unserer Klassiker seinen reifsten Ausdruck fand. Das Schöne ist kein Gebilde nach Regeln und Begriffen. So sehr der bloße Sinnengeschmack sich bescheidet, rein subjektiv zu gelten — er betrifft nur den Genuß des Einzelnen im einzelnen Augenblick —, der Geschmack des künstlerischen Schauens geht auch auf das Einzelne, Einzige, aber indem sein Erlebnis ein Erlebnis ist für alle. Es ist nur das Gefühl, das spricht, aber in meinem Fühlen des Schönen fühlt die Menschheit. Es fehlt also jede Regel, jeder Begriff, der mich zwänge, etwas schön zu finden. Es bleibt bei einem unmittelbaren Erlebnis des Gefühls, bei dem das Gemüt Herr ist in sich selbst und in seiner Freiheit jeden Zwang verschmäht. Es spricht in einem Erlebnis des Einzigen, das selber einzig ist, eine allgemeine Stimme, die ohne Vermittlung von Begriffen ihr Gefühl, ihr Wohlgefallen aufstellt als gültig für jedermann. Wohl wissen wir, wie langsam und allmählich das künstlerische Verstehen sich entwickelt. Es ist ein durchaus denkbarer Fall, daß ein Einziger oder Niemand eine neue Schönheit vollendeter Kunst bei ihrem ersten Hervortreten erkenne. In der Geschichte der Musik ist es die alltägliche Erfahrung, wie langsam das allgemeine Ohr sich in die Tonsprache der bahnbrechenden Meister hineingewöhnt. In der Geschichte der Malerei, der Dichtung steht es nicht anders. Aber ein Einwurf von dieser Seite träfe nicht den Sinn des Kantischen Gedankens. Kant lehrt nicht, daß tatsächlich und in der Geschichte der künstlerischen Kultur jedesmal das Schöne als Gegenstand eines allgemeinen Wohlgefallens erkannt werde. Er lehrt, daß jedes wahrhaft ästhetische Erlebnis seinem Wesen nach ein Menschheitserlebnis sei. Wer Schönheit wahrhaft erfährt, erfährt sie nicht als dieser Einzelne in seiner zufälligen und lediglich subjektiven Besonderheit. Sondern er erfährt sie als ein Einziges, das in sich eine Bedeutung trägt für alle Geister, wobei es völlig gleichgültig

ist, ob in dem Zufall und dem Unsinn der Tatsächlichkeit und Gegebenheit die Geister bereits fähig geworden sind, sie zu empfangen. Philosophisch genommen ist jede Freude am Schönen allgemeine Freude. Geschichtlich genommen ist das Schönheitserlebnis unter allen Erlebnissen des Menschen dasjenige, das die größte Vielfältigkeit der Bedingungen voraussetzt und als die feinste Steigerung der Seelen, als schöpferische Ursprünglichkeit, in der der Mensch als ein Neuer sich eine neue Welt gegenüberstellt, immer wieder die große Unwahrscheinlichkeit und Unverständlichkeit unter den Menschen bedeutet. Sehr selten ist jene höchste Gewalt des Schönen, die, den feinsten Seelen eine Offenbarung, zugleich jeden Kindersinn erschüttert. Aber dies ganze bunte Wechselspiel der geschichtlichen Tatsächlichkeiten berührt nicht das Wesen des Schönen. Dies bezeichnet Kant mit hoher Sicherheit, wenn er es als eine Freude erkennt, die, nicht durch Begriffe vermittelt, reine Bewegung des Gefühls ist, aber als eine solche nicht lediglich für den einzelnen in seiner Zufälligkeit gilt, sondern in dem einzelnen und seinem Erlebnis eines Einzigen für alle Geltung besitzt. Alles Schöne ist ein Menschheitsgefühl. Die Einhelligkeit der Menschheit im Gefühl liegt in ihm gefordert. Aber „gefordert" ist kaum das passende Wort, da jeder Rechtsanspruch fehlt, der immer nur auf Begriffen ruhen kann. Die Einhelligkeit der Menschheit im Gefühl ist in ihm wie ein Versprechen geschenkt. Jedes Schöne verspricht ein Menschheitsglück. Als eine Gunst der Natur neigt es unsern Sinn in die Einheit des Menschheitsgefühls. Wer das Schöne erlebt, fordert nicht, daß wir seinem Urteil folgen, aber er sinnt uns allen an, daß wir mit ihm einig seien im Glück des Menschheitsgefühls.

Wird hiermit das Schöne in seinem eigentlichsten Sinn als Lust erkannt, so stehen wir damit vor der entscheidenden Frage der Kritik. Wie war es in der Lehre von der Wahrheit? Waren alle Begriffe nur Verallgemeinerungen aus den

Erlebnissen der Wahrnehmung, so gab es immer nur empirische, nie reine Erkenntnisse von allgemeiner und notwendiger Geltung. Wir aber lernten, daß es nur in der Gestalt reiner Begriffe eine Gegenständlichkeit der Wahrnehmung gibt. Darum gab es eine Wahrheit im strengen Sinne des Wortes. Wie war es in der Lehre von der Sittlichkeit? Werden die Menschen in ihren Handlungen getrieben lediglich durch das Gefühl der Lust, das sie sich als Folge ihrer Taten versprechen, so gibt es nur empirische Regeln des Handelns. Denn die Erfahrung allein belehrt uns über die Zusammenhänge von Tat und Lust. Wir aber lernten, daß es der reine Gedanke der Gesetzlichkeit ist, der den Willen zur Tat bestimmen soll und kann. Dadurch gibt es ein reines, allgemein und notwendig geltendes Sittengesetz. So nun im Ästhetischen. Bedeutet das Schöne eine Lust, die als solche erfahren werden muß, um dann das Urteil hervorzurufen: dies ist schön? Oder beruht die Lust am Schönen umgekehrt auf dem Urteil, auf der geistigen Erfassung? Wäre das Erstere der Fall, so müßte hier wieder alles empirisch sein und würde abhängig vom Zufall der Erfahrung und damit selbst in die Zufälligkeit der Erfahrung hineingezogen. Wie bei einer Speise oder einem Wein käme es darauf an, das Ergebnis an der Zunge zu versuchen. Es gälte dann auch streng genommen nur für die Zunge, die da schmeckt. Das ästhetische Urteil aber enthält den Anspruch auf die Allgemeinheit. Es ist geradezu sein Inhalt, daß es sich als Urteil einer allgemeinen Stimme gibt, daß es sich als allgemein mitteilbar weiß. Dies kann demnach nur auf den geistigen Bedingungen der Schönheitserfassung beruhen. Aber nicht auf Begriffe gründet sich diese Übertragbarkeit. Nicht in ihnen besteht das Allgemeingeltende, das Gemeingültige, als das das Schöne erlebt wird. Es bleibt also nur die Erlebnisweise, die sich hier als eine gemeingültige wüßte. Es bleibt allein der Gemütszustand in jenem Schauen, als das wir die Erfassung des Schönen erkennen. Es ist ein

Schauen, in dem ein Gegenstand erfaßt wird, und das darin mit dem gegenständlichen Erkennen eine Ähnlichkeit hat. Dies Schauen ist nicht durch einen Begriff gebunden. Wir nennen es darum frei. Es ist nicht gerichtet auf das begriffliche Ergreifen. Es ist nicht eingespannt in Zwecke. Es darf darum ein Spiel genannt werden und wäre demnach ein freies Spiel. Es ist ein Spiel der Einbildungskraft. Denn diese erfaßt die Anschauung der Gegenstände. Hier aber wird in der Anschauung ein Gegenstand aufgenommen. Aber in der Anschauung erfassen wir zugleich die Einheit eines Gedankens. Jedes Schöne bedeutet eine solche gedankliche Einheit, die im Anschaulichen sich darstellt und durch die Anschauung unmittelbar zu uns spricht, vom einfachsten Rankenwerk der Ornamente angefangen, bei dem ein künstlerischer Gestaltungsgedanke die anscheinend regellose Fülle bewegt, durchdringt und gliedert, bis zu den erhabensten Gebilden der Tragödie, bei denen eine Menschenwelt die Einheit des sie alle notwendig ergreifenden Schicksalsgedankens erfährt. Jede schöne Landschaft ist der stille Laut einer in ihr atmenden Seele, die ihr einheitliches Leben ist. Wenn wir sagen, daß es der Verstand sei, der die Einheitsgedanken erfaßt, dann wäre jenes freie Spiel als ein Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes zu bezeichnen. Es ist ein Spiel, in dem sie zu völliger Einhelligkeit kommen. Denn der Gedanke stellt sich rein in der Anschauung dar. Die Anschauung ist hier in sich selbst die Einheit des Gedankens. Darstellung ist das Wesen und die Seele des Künstlerischen. Darstellung besteht im Anschaulichwerden des Gedanklichen.

Es gibt kaum einen Ausdruck, der dies Ineinander von Einbildungskraft und Verstand mit genügender Innigkeit bezeichnen kann, wir mögen von einem harmonischen Spiel der Vorstellungskräfte oder von einer proportionierten Stimmung der Erkenntnisvermögen reden. Denn das ist hier das Entscheidende, daß die Anschauung Gedanke, der Gedanke Anschauung ist. Das Schöne ist Werk und Selbstgenuß des

schauenden Verstandes. Das Schauen ist hier in sich selber das Erkennen. Alles Erkennen besteht aber darin, daß die Anschauung auf den Begriff gebracht werde. Alles Erkennen bedeutet das Einswerden der Anschauung, also der Einbildungskraft mit dem Verstande. Jener Zustand der Übereinstimmung von Einbildungskraft und Verstand erfüllt also die allgemeine Bedingung der Erkenntnis überhaupt. Der ästhetische Gemütszustand ist in seiner innersten Wesenheit ein Zustand des Verstehens. Nennen wir ihn, da er doch ein Gefühlserlebnis bedeutet, ein Gestimmtsein oder Gestimmtwerden, so ist er die Stimmung der Seele zum Erkennen. Hierher begreift sich dann, daß es sich um etwas allgemein Mitteilbares, daß es sich um eine Gemeingültigkeit handelt. Denn jene Bedingungen der Erkenntnis sind allgemeine und in jedem Gemüt dieselben. Einem jeden mag angesonnen werden, was in uns das Gemüt zum Erkennen stimmt. Nicht aus der Lust also quillt die Vorstellung, sondern aus der Vorstellungsweise quillt die Freude. Die Anschauung stimmt das Gemüt zum Verstehen, und diese Stimmung tut uns wohl. Es handelt sich dabei nicht um eine zeitliche Folge, sondern um die Art, wie das eine in dem andern gegründet ist.

So löst sich dies Rätsel der ästhetischen Geltung — daß es sich um eine Gemeingültigkeit handelt, die doch keine objektiven Gründe hat — in Begriffen, sondern nur subjektive in einem erlebten Gemütszustande, aber dieser Gemütszustand besitzt allgemeine Bedeutung als der Zustand, der die allgemeine Bedingung zum Erkennen bildet. Aber bedeutend hat sich auch die Einsicht in das wesenhaft Ästhetische vertieft, das also in der Freiheit des Spiels der Vorstellungskräfte, in der freien Übereinstimmung von Einbildungskraft und Verstand besteht. Es ist das darstellende Schauen, das sich mit allgemeiner subjektiver Gültigkeit im ästhetischen Wohlgefallen kundgibt. Nicht als Bewußtsein einer absichtlichen Tätigkeit prägt es sich aus im Begriffe. Sondern es kündet sich an

als das reine Gefühl der Belebung von Einbildungskraft und Verstand zu einhelliger Tätigkeit in ihrem freien Spiele. Es sei schon hier bemerkt, daß es nicht glücklich erscheint, in diesem Zusammenhange mit der Einbildungskraft zusammen den Verstand zu nennen, wenn doch der Verstand das Begriffsvermögen bedeutet, das die Erscheinungen gegenständlich bestimmt. Denn die künstlerischen Gedanken liegen außerhalb aller Begrifflichkeit. Sie bedeuten die Gesetzlichkeiten eines anschaulichen Ganzen und schließen einen Inbegriff von Erscheinungen zur Ganzheit einer in sich selbst erfüllten Welt zusammen. Der künstlerische Gedanke kann nie Begriff heißen, wohl aber Idee. Das künstlerische Schauen ist daher vielmehr die Einheit von Einbildungskraft und Vernunft. Wir rühren mit ihm an den schauenden Verstand, dessen Gedanken Anschauungen, dessen Anschauungen Gedanken sind, den weltschaffenden Verstand, der sich in einer eigenen Schöpfung offenbart. So tief dringen wir mit diesen Bestimmungen in das Wesen des Künstlerischen ein. So viel liegt in dem schlichten Satze: schön ist, was ohne Begriff allgemein gefällt.

Das Gefallen, das wir im Schönen erfahren, die Freude, die Lust muß der Ausdruck einer Lebensförderung sein. Es gibt zwei Gesetzlichkeiten der Beziehung zwischen Erscheinungen: die Gesetzlichkeit der Naturkausalität, nach der die Erscheinungen in der Reihe der objektiven Zeit als die Folge von Bedingungen und Bedingtem sich ordnen. Der folgende Augenblick fließt aus dem vorhergehenden in einer Notwendigkeit der Verknüpfung als das Bedingte aus seiner Bedingung. Die andere Gesetzlichkeit ist die der Zweckmäßigkeit, nach der die Vorstellung eines Begriffs zur Ursache seiner Wirklichkeit wird. Es ist der Begriff der Lebenseinheit, der allen Organen ihre Bedeutung im Organismus und ihre Wirkungsweise bestimmt. Nicht als eine Naturkraft greift das Schöne in den Ablauf der Zeiterscheinungen hinein. Sollen wir es im Sinne der Beziehungsbegriffe betrachten, so kommt der Begriff der Zweckmäßigkeit allein in

Frage. Aber unsere subjektiven Zwecke scheiden aus. Das Schöne wurde ja als frei von allem Interesse erkannt. Es gehört nicht in das Reich der Absichten, in dem wir unsere Lust, unsern Vorteil, die Verwirklichung unsers Willens suchen. Genau so aber scheiden die objektiven Zwecke aus. Ein Gegenstand ist nicht schön, insofern er einem Zweckbegriff gemäß ist. Denn das ist ja gerade das Bezeichnende und Wesenbildende der Schönheit, daß sie ohne Begriff gefällt. Liegt also im Schönen eine Zweckmäßigkeit vor, so müßte es eine Zweckmäßigkeit sein ohne jeden subjektiven und objektiven Zweck. Die Schönheit müßte zweckmäßig sein ohne Beziehung auf Zwecke. Dies ist nur möglich, wenn es sich um eine rein subjektive Zweckmäßigkeit handelt, um etwas, was als bloß subjektives Erlebnis zweckmäßig ist in sich selber. Das aber könnte dann nur in jenem geistigen Vorgang liegen, in dem nach unserer Erkenntnis das Ästhetische besteht, in jenem Spiel der Vorstellungskräfte und in ihm nur, nicht sofern es durch bloße Empfindung erregt ist, sondern in der Art, in der es eine geistige Gesetzlichkeit und Erfassung des Gegenstandes bedeutet. Wir haben sie als jenes Schauen erkannt, das eigentlich Darstellen ist, — in der Kantischen Sprache als jenes einhellige Spiel von Einbildungskraft und Verstand, in dem das Schauen Verstehen, das Verstehen Schauen ward. Dies ist eine bestimmte Form der Erfassungsweise. Der Gegenstand wird in dieser seiner Form erfaßt als in der gedanklichen Einheit seiner anschaulichen Mannigfaltigkeit. Die Zweckmäßigkeit also müßte in dieser Form liegen, in der der Gegenstand erfaßt wird. Die Form ist hier zugleich die Form des Gemütszustandes und die Form der ästhetischen Gegenständlichkeit. Diese nämlich sind hier in höchst eigentümlicher Weise dasselbe. Das Schauen ist der Gegenstand in seiner ästhetischen Gesetzlichkeit. Das Bild des Lear in Shakespeares Seele ist das Werk. Jedes Werk der Schönheit ist ein Geschautes, das in seinem Ursprung Schauen seines Schöpfers war und in seinem vollendeten Ge-

bilde die Tat des schöpferischen Schauens wie in ihrem Abschluß lebendig hält. Jedes Genießen des Schönen besteht im Eingehn in die Schöpfertat. Das Geschaute und Gebildete wird im Genießen wieder Schauen und Bilden. Die Welt der Schönheit ist ein lebendiger Strom, in dem das schöpferische Schauen geschaute Schöpfung wird und die geschaute Schöpfung in Schöpferschauen abermals sich löst.

Es ist der Grundbegriff alles künstlerischen Lebens, des künstlerischen Schaffens wie des künstlerischen Verstehens, die ja aber dasselbe sind —, es ist der Begriff der Form, der in diesem Zusammenhang von Kant in die Ästhetik eingeführt wird. Die Form bedeutet die Einheit des künstlerischen Gedankens, die aller Mannigfaltigkeit der Anschauung das Gesetz der Gestalt im Ganzen des Werks gibt. Sie bedeutet das Ganze, das gesetzlich die Bildung aller Einzelheiten bestimmt und sie zur Notwendigkeit in der Einheit des künstlerischen Daseins zusammenschließt. Formverständnis ist Schönheitsverständnis, da die Schönheit nichts anderes als diese gesetzliche Einheit in der Mannigfaltigkeit des künstlerischen Gesichts bedeutet. Dies wäre denn die eigentümliche ästhetische Zweckmäßigkeit, die eine rein innere ist, rein in der Form des Schauens und des Geschauten besteht und eine innere Wirkungskraft besagt, aber nur die der Belebung der Erkenntniskräfte. Es ist ein Zustand der geistigen Lebendigkeit, der zweckmäßig ist für das Erkennen überhaupt, ohne daß er doch auf eine bestimmte Erkenntnis begrifflich eingeschränkt wäre. Wer kennt nicht jene Augenblicke des Schauens im Erfahren großer Kunst, die Ewigkeit sein möchten, und bei denen uns ist, als höben sie uns in die Vollendung gottgleichen Begreifens, als enthülle sich uns, jenseits von aller Begrifflichkeit, etwas von dem Kern der Welt? Kant nennt das sehr schlicht: wir weilen bei der Betrachtung des Schönen, weil die Betrachtung sich selbst stärkt und in sich selbst erneut und wieder und wieder hervorbringt. Es gilt hier keinerlei praktische Zwecke weder der

Sinnlichkeit noch der Vernunft, nicht der Vernunft, die durch Technik die Dinge meistert, noch der Vernunft, die als die sittliche des reinen Willens die Reichsgemeinde der Freiheit schafft. Es gilt hier die Zweckmäßigkeit, die als Zustand des Gemüts sich ohne Zwecke selbst genug ist und als Schauen aller Erkenntnis vollendende Form bedeutet, ohne daß begriffliche Inhalte einzelner Erkenntnisse sich ergeben. Der Formgedanke löst das Künstlerische von der gesamten Welt der Absichtlichkeit, auch der sittlichen, los und gibt ihm die völlige Selbständigkeit, Freiheit und Eigengesetzlichkeit. Wohl steht das Künstlerische unter strengem Gesetze, aber nur unter dem künstlerischen Gesetze. Es steht unter dem Gesetz der Form. Die Form bedeutet die Einheit des Gesichts, die gesetzlich alles Einzelne durchdringt und gestaltet. Sie verlangt die Überwindung aller stofflichen Gegebenheiten zur Geisteseinheit der künstlerischen Schöpfungstat. Die ganze Welt, die natürliche, die geistige, die sittliche, ist nur Stoff für den Künstler. Er schafft sie neu als Form, als geistige Bedeutung in der Einheit des Kunstgedankens. Diese Einheit ist die Schönheit. Über dem Künstler ist kein Gesetz als das Gesetz der Form. Die Kunst steht allein unter dem eigenen Gesetze. Es gibt über sie keinen Maßstab der Verwerfung, als der nach der Unterscheidung von Kunst oder Unkunst entscheidet.

Der Formbegriff bedeutet die eigentliche Befreiungstat in der Ästhetik Kants. Aber er führt bei ihm selber wie in der künstlerischen Bildung einen harten Kampf, um nach seinem wahren Gehalte zur Geltung zu kommen. Das reine Geschmacksurteil oder, wie wir sagen würden, die reine künstlerische Auffassung soll sich von allen Trübungen befreien. Der Geschmack ist noch barbarisch, wo er der Reize und Rührungen zum Wohlgefallen bedarf, ja sie etwa gar zum Maßstab des Wohlgefallens macht. Dies ist ein Satz von großer Tragweite für das künstlerische Leben. Es ist ja keine Frage, daß der bloß sinnliche Wohllaut, vielmehr — denn es braucht keineswegs nur Wohllaut zu

sein — die bloß sinnliche Klangfarbe in der Entwicklung der Musik viel bedeutet. Mit dem bloß sinnlichen Farbenreiz ist es dasselbe. Aber dennoch bleibt immer wahr, daß Klangreiz und Farbenreiz nicht als solche die künstlerische Wirkung ausmachen, sondern daß sie hineingearbeitet sein müssen in den alles beherrschenden künstlerischen Gedanken, der aber unter Umständen ihrer als seiner wesentlichen Wirkungsmittel bedarf. Also sie werden geformt zu Mitteln des Gedankens und besitzen ihren künstlerischen Wert nicht als Stoff. Die Rührung vollends umschließt ein großes Feld. So viele lieben ein Gedicht, weil es sie in irgendeinem Winkel ihrer rein persönlichen Vorliebe rührt. Sie lieben es, weil ihnen seine Gesinnung gefällt, weil es ihnen patriotisch, fromm, keusch, anständig erscheint, weil es Erinnerungen in ihnen aufregt, die ihr Herz bewegen und Tränen in ihre Augen bringen. Alle diese stehen außerhalb der Kunst. Die Schönheit nach ihren unendlich vielfältigen Beziehungen zum Leben kann alle diese Nebenwirkungen haben. Die Nebenwirkungen können sogar unter persönlichen, sittlichen, sozialen, geschichtlichen Gesichtspunkten höchst bedeutsam sein — „der mit einem Lied entflammte Perigord und Ventadorn". Aber mit dem Künstlerischen als solchem hat dies alles nichts zu tun. Hier wirkt der Stoff. Es wirkt das außerkünstlerisch Gegebene. Die künstlerische Wirkung tritt allein dort ein, wo die Form wirkt, wo in einem allen Sonderinteressen entrückten freien Spiel des schöpferischen Schauens in allen stofflichen Gegebenheiten die Einheit des künstlerischen Gedankens mitgelebt wird, die den Stoff zur Form gestaltet. Nicht Form und Inhalt oder gar Form und Gehalt, sondern Form und Stoff lautet der Gegensatz, ohne den es keine Sprache über künstlerische Gegenstände gibt. Die Form gibt dem Stoff die Gestalt der Notwendigkeit, in der sich an den Einzelheiten der künstlerische Gedanke offenbart. Die Bedeutung des Werkes hängt ab von dem Gehalt des künstlerischen Formgedankens. Durch die Form wird der Gehalt ein Gegenstand der Kunst.

Ein Werk, das nicht gestaltet ist, steht außerhalb der Kunst. Ein Werk, dessen Gestalt nichts sagt, steht niedrig in ihrem Reiche. Die große Kunst ist dort, wo das ursprünglich Erschaute in seiner Einheit und Notwendigkeit die letzte Wahrheit und Gesetzlichkeit der Dinge offenbart.

Es ist ein ganz feiner Griff der angewandten Kunstkritik, wenn Kant alle Form der Gegenstände der Sinne entweder als Gestalt oder als Spiel, im letzteren Fall entweder als Spiel der Gestalten im Raume in Mimik und Tanz oder als bloßes Spiel der Empfindungen in der Zeit in der Musik lehrt. Doch liegen diese Erörterungen außerhalb der Grundfragen, um die es in der philosophischen Ästhetik geht. Die Abhängigkeit aber von dem rein zufälligen Zeitgeschmack verrät sich, wenn er die Schönheit der bildenden Kunst lediglich in die Zeichnung setzt und den Reiz der Farben und Töne nur als ein Hinzutretendes betrachtet, die Malerei also nur als eine bunt angestrichene Zeichnung auffaßt. Sein Hauptgedanke wird durch solche Irrtümer nicht berührt. Denn auch die Malerei steht unter dem Gesetz der Form, die in diesem Falle die Mannigfaltigkeit der Farben in die Einheit des Farbengedankens umbildet. Die Farben gehen nicht als Reize, sondern als Gestaltungsmittel in das Bild ein. Die Farbe wirkt nicht als Stoff und einzelne Gegebenheit, sondern nach ihrer Bedeutung im Ganzen des Farbengedankens.

Die subjektive Zweckmäßigkeit ohne Zweck, die das Schöne bezeichnet, trennt die Schönheit völlig von der Vollkommenheit, welche allemal eine objektive Zweckmäßigkeit, die nur durch den Begriff zu beurteilen ist, bedeutet. Das vollkommene Pferd ist dasjenige, in dem der Begriff des Pferdes zu reiner Darstellung kommt. Mit dieser Kantischen Einsicht wird die Ästhetik des Wolffianismus, vielmehr die Ästhetik des Rationalismus und damit zugleich eine schier unausrottbare Gewohnheit in der Auffassung des Ästhetischen überwunden. Das vollkommene Geschöpf ist nicht um seiner Vollkommenheit willen zugleich das

schöne. Man kann die Begriffe Schön und Gut nicht als bald verworren, bald deutlich vorgestellte Vollkommenheit unterscheiden, so daß auch das ästhetische Urteil auf dem nur verworren vorgestellten Begriff beruhte und dennoch in seinem Grunde auch ein Erkenntnisurteil, nur ein unvollkommenes, wäre. Das ästhetische Urteil vielmehr, als einzig in seiner Art und keineswegs dem Erkenntnisurteil unterzuordnen, gibt überhaupt keine Erkenntnis vom Gegenstande, sondern zeigt nur den Zustand des Genießenden an, in dem die Form in jenem Spiel der Gemütskräfte erlebt wird, die als die Einheit des Gedankens im Mannigfaltigen der Anschauung durchaus nicht begriffliche Einheit ist. Ich bedarf nicht des Begriffs vom Gegenstande, um seine Schönheit zu erleben, die allein in der Art liegt, wie er sich darstellt und nicht in seinem begrifflichen Sinn. So ist nicht der Begriff, sondern das Gefühl der Einhelligkeit im Spiel der Vorstellungskräfte der Bestimmungsgrund, der uns ein Gebilde schön nennen läßt. Hier freilich erhebt sich die äußerst schwierige Frage nach der Beziehung zwischen dem Schönen und der Begriffswelt überhaupt. Kant will sie mit der Unterscheidung der freien und der anhängenden Schönheit entscheiden und möchte erklären, daß das ästhetische Urteil nicht mehr rein sei, wenn ein Gegenstand unter der Bedingung eines Begriffs für schön erkannt werde. So soll das Schönheitsurteil rein sein, wenn es auf Blumen, Ranken, Arabesken geht. Dies wären freie Schönheiten. Dagegen gäbe es nur anhängende Schönheit bei Menschen, Pferden, Gebäuden, bei allem, was in seiner Gestalt durch einen Zweck bestimmt und nur unter Berücksichtigung dieses Zwecks verständlich sei. Das Urteil, das solche Gebilde schön nennt, wäre nicht rein ästhetisch, sondern aus dem ästhetischen und dem logischen, dem Erkenntnisurteil gemischt. Doch entgeht Kant nicht, wie gesteigert das Erleben in diesen Schönheiten ist. Er meint, der Geschmack gewinne durch die Verbindung des ästhetischen mit dem logischen Interesse. Der Gewinn besteht zunächst darin, daß er an den

Begriffen eine Festigkeit gewinnt, die ihm sonst in seinem freien Spiele fehlt, daß er nun doch in eine gewisse Beziehung zu Regeln tritt, wodurch das Urteil zwar an Allgemeinheit verliert, da man diese Regeln kennen muß, was nicht bei jedem vorauszusetzen ist, aber andererseits durch die Einschränkung auf die Regeln an Bestimmtheit gewinnt. Dies sind dann nicht eigentlich Urteile des Geschmacks, sondern der Vereinbarung des Geschmacks mit der Vernunft, des Schönen mit dem Guten. Weder die Schönheit gewinnt durch die Vollkommenheit noch die Vollkommenheit durch die Schönheit. Aber das gesamte Vermögen der Vorstellungskraft gewinnt durch die Zusammenstimmung beider Gemütszustände, da alle die verschiedenen Kräfte ins Spiel treten und miteinander Beziehung suchen, sich zueinander in einer besonderen Einheit finden. Die begriffliche Erfassung und das reine Gefühl treffen sich gleichsam an dem Gegenstande zu einer höheren Verbindung. Manche Meinungsverschiedenheiten und Streitigkeiten unter den Kunstrichtern mögen daher stammen, daß der eine den Gegenstand als reine, der andere als anhängende Schönheit faßt, das Schönheitsurteil in dem einen ein reines, in dem andern ein gemischtes ist.

Diese ganze Darlegung Kants in ihrer Gezwungenheit beweist nur, wie schwer es ist, eine große Entdeckung sogleich in dem ganzen Gehalt ihrer Bedeutung zu erfassen und durchzuführen. Der ästhetische Formbegriff gibt sich hier selber Einschränkungen, die seinem Wesen widerstreiten. Die Notwendigkeit, das Ästhetische von allem Begrifflichen zu scheiden, bedeutet nicht, daß das Ästhetische dort allein rein sei, wo keinerlei Begrifflichkeit ins Spiel tritt. Die Venus von Milo und die Göttliche Komödie können nicht als bloße anhängende Schönheiten der reinen Schönheit des bloßen Arabeskenzuges in rein künstlerischer Hinsicht untergeordnet werden. Es geht nicht an, jenen Gemütszustand höchster Steigerung der Seele, in dem wir solche Werke erfahren, nicht als einen rein künstle-

rischen gelten zu lassen und sein Höhengefühl aus trübenden Beimischungen zu erklären. Es bleibt wahr: das Schönheitsgefühl ist nicht durch Begriffe vermittelt und nicht aus Begriffen abgeleitet. Es ist ein unmittelbares und ruht auf einer einzigartigen Weise des geistigen Erfassens. Es ist das intuitive Innewerden des geistigen Gehalts, der aus der erlebten Anschauung unmittelbar zu uns spricht. Dies Innewerden als das schauende Verstehen vermag aber in seiner Unmittelbarkeit die begrifflich reichsten Gebilde zu erfassen wie den begrifflich leersten Linienzug der Einbildungskraft und bedarf dabei keiner Vermittlung von Begriffen. Ohne Zoologen zu sein erfassen wir in dem Tiger mit entzücktem Schauder die prachtvolle Mächtigkeit des rücksichtslos mit sich einigen Lebens. Ohne Anatomen zu sein fühlen wir die Venus von Milo als die reine Darstellung der voll erblühten reifen Weibesschönheit. Ohne Gelehrsamkeit und Geschichtskenntnis erfahren wir in Dantes großem Gedicht die zum Höchsten emporringende Menschenseele, der das Ganze der Welt zu einem einzigen Erlebnis der Läuterung wird. In all diesen Fällen ist ein Sinn zu anschaulicher Darstellung gebracht und überträgt sich im künstlerischen Erlebnis, ohne daß der Kopf seine Begriffe bemüht. Darum also handelt es sich nicht, ob Begriffe in die Darstellung eingehen und in ihr vorausgesetzt werden, sondern darum allein, ob sie zur Darstellung gebracht sind, ob sie in der Unmittelbarkeit der Anschauung reden. Der Stoff mag sein, von welcher Natur er will. Die einzige Frage lautet: ob er Form geworden. Wohl ist die Vollkommenheit des Lebens in all ihren Gestalten schön, aber nicht, weil wir sie als die Vollkommenheit begrifflich erfassen, sondern insofern sie als ein unmittelbar verständlicher Gehalt sich in der Anschauung darstellt, geschweige denn daß das Vollkommene als solches der einzige Gegenstand der Schönheit wäre.

All dasjenige, was in Stoff und Gegenstand der Schönheit Regelbegriffe voraussetzt, gehört zu den technischen Vor-

bedingungen des Werkes. Die Technik bedeutet einen Inbegriff von Regeln und Begriffen. So steht es nun nicht, daß ein Werk in seiner reinen Schönheitsgeltung herabgesetzt würde, weil es nur durch eine mehr oder minder reich entwickelte Technik möglich wird. Aber auch so steht es nicht, daß die technische Vollkommenheit die Schönheit wäre. Die technische Vollkommenheit ist unter allen Umständen immer nur die Vorbedingung für die Möglichkeit der Schönheit. Der reine künstlerische Wert aber ist völlig unabhängig von den technischen Vorbedingungen und ist ein Wert in sich selbst und für sich, der Wert des Geschauten, das in der Anschauung spricht und sich als geistige Bedeutung dem mitlebenden Gefühl darstellt. Es sind die höchsten Werke der Schönheit, die ein Höchstmaß technischer Arbeit in sich überwunden haben. Es ist also nicht richtig, daß es im Erfassen solcher Werke sich um einen Gemütszustand handle, der zwar nicht rein ästhetisch ist, aber durch seine Verflechtung mit dem Begrifflichen und dem Erkennen gegenüber dem rein ästhetischen einen Gewinn und eine Bereicherung bedeutet. Die Wahrheit vielmehr ist, daß das rein künsterische Schauen den grenzenlosesten Reichtum der geistigen Inhalte in sich aufzunehmen vermag. Die ganze Welt vermag sein Stoff zu werden. Es gibt keine Künstlichkeit der begrifflich erfaßbaren Welt, die nicht in der Darstellung des Meisters rein künstlerisch aufgehen könnte. Die technische Regel, so verzwickt sie sein mag, verschwindet in der Selbstsicherheit der künstlerischen Tat. Keine Schönheit ist reiner als die der höchst gegliederten Gebilde, durch die alle Tiefen und Weiten des Lebens sprechen. Der künstlerische Formbegriff ist freilich vom Begrifflichen zu lösen, aber er hat es nicht zu fliehen. Er besiegt es. Es heißt dem Schönen seine Weiten und Tiefen nehmen, wenn man mit Kant die reine und die anhängende Schönheit scheiden will. Es war des Meisters große Tat, daß er den Begriff der künstlerischen Form entdeckte. Aber er hatte zum mindesten in diesem ersten Ansatz

noch nicht Kraft und Bewußtheit genug, ihn mit seiner vollen Selbstherrlichkeit und Allmacht zu erfüllen. Das Schauen, das in sich alle geistigen Kräfte der Vorstellung mit ihren reichsten Begriffswelten aufnimmt, ist nicht ein starker und erhöhter Zustand der Seele, der aber nur teilweis ein künstlerischer wäre, sondern ist die Stärke und Höhe der rein künstlerischen Gemütshaltung selber.

Es kann nichts belehrender sein, als wie Kant selbst in dem kleinen angefügten Abschnitt „vom Ideale der Schönheit" auf der einen Seite unter den selbstgemachten Schwierigkeiten der eigenen Unterscheidungen leidet, auf der anderen Seite aber durch die innere Fruchtbarkeit seiner Gedanken zu den entscheidenden ästhetischen Grundbegriffen weiter gedrängt wird. Das Ideal der Schönheit wird gefunden in dem Ideal der menschlichen Gestalt. Die Plastik also ist es, die hier den Anlaß der wichtigsten ästhetischen Darlegung gibt. Obwohl Kant ihn nicht nennt und wohl auch nur ganz von ferne durch seine großen Entdeckungen berührt ist, ist der Gedankengang an dieser Stelle dennoch als ein Nachhall der Großtat Winckelmanns zu betrachten. Tiefer als irgendwo zuvor greift er in das Innere der kunstgeschichtlichen und kunstkritischen Begriffsbildung hinein. Kant sieht den notwendigen Schluß aus seinen Ergebnissen. Eine objektive Geschmacksregel, die durch Begriffe bestimmt, was schön sei, gibt es nicht. Die Übereinstimmung der Zeiten und Völker in bezug auf die höchsten Werke der Schönheit gibt höchstens eine Art von empirischem Hinweis ab und deutet als ein solcher auf die Abstammung dieser Gemeinsamkeiten des Urteils von dem tief verborgenen, allen Menschen gemeinschaftlichen Grunde der Einhelligkeit im künstlerischen Schauen und Erleben. Wenn man jene Werke vorbildlich nennt, so doch nicht in dem Sinne, als könne der Geschmack erworben werden oder Schönheit durch Nachahmung entstehen. Vorbildlich sind sie als reiner und höchster Ausdruck jener schöpferischen Tat des Schauens, die in jedem

Künstler wieder neue und unvermittelte Schöpfung ist, ja sogar in jedem, der Kunst erfährt und beurteilt, unmittelbares Schaffen und Innewerden sein muß. Es sind die Erkenntnisse Arthur Youngs über die rechte Nachahmung der Meister, dieselben Erkenntnisse, die in dem jungen Herder die Sturm- und Drangkritik entbanden, welche hier, sicher Kant völlig unbewußt, nachklingen. Man soll nicht nachahmen, was die Meister getan, sondern schaffen wie sie, d. h. aus dem Eigenerlebnis ursprünglicher Schöpferkraft. Die schöpferische Freiheit der Kunst und der künstlerischen Kultur befestigt sich in diesen Gedanken. Das höchste Muster ist eine Idee, die jeder in sich selbst hervorbringen muß. Sie entspringt im Künstler als der Urtraum, der alle seine Abbilder in seinen einzelnen Werken gestaltet. Es ist der Hergang, den Raphael aus eigener Erfahrung an sich schilderte, den Winckelmann in den Hymnen seines Mitlebens deutet. Eine solche Idee lebt auch in dem Betrachtenden als der Maßstab seines Urteils. Kant führt hier eine grundlegende Bestimmung ein, indem er diese Idee als eine solche der Einbildungskraft von der Idee der Vernunft unterscheidet. Vielmehr ist es eine einzelne Gestalt, die hier die Idee ausdrückt. Die Vorstellung eines einzelnen die Idee darstellenden Wesens nannten wir in der „Kritik der reinen Vernunft" bei den Erörterungen über Gott als das unbedingte Wesen das Ideal. Aber das Ideal, von dem wir jetzt reden, ist ein Ideal der Einbildungskraft, da es nicht auf Begriffen, sondern auf Darstellung beruht. Die Einbildungskraft ist das Vermögen der Darstellung. Wir haben damit in dem Ideal der Darstellung den Hauptbegriff der künstlerischen Gestaltung herausgearbeitet und erreicht.

Kant freilich legt den Idealbegriff nur dar an der menschlichen Gestalt als dem Gegenstande der Plastik. Sehr eigentümlich, wie er gerade hier meint feststellen zu müssen, daß nicht von einem ganz reinen Geschmacksurteil, sondern von einem mit Erkenntnis verbundenen die Rede sei, da die Schön-

heitsgestalt, die das Ideal bildet, begriffliche Bestimmtheiten in sich voraussetzt. Denn als Ausdruck der Idee findet sie, streng genommen, nur bei dem statt, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, beim Menschen. Der Mensch allein sei des Ideals der Schönheit fähig. Dies hebt in einer eigentümlichen und willkürlich verengenden Wendung nur die Selbstgenügsamkeit heraus, in der die Kunstgestalt, die Schönheit ihre Bedeutung in sich selber trägt. Doch haben Kants Darlegungen über das Ideal der menschlichen Gestalt in der Plastik in sich selber einen hohen Reiz. Er unterscheidet die ästhetische Normalidee und, was sehr unglücklich die Vernunftidee genannt wird, den eigentlich künstlerischen Ausdruck. Jene ist nichts als eine Art Durchschnitt aller etwa unter den Begriff der vollkommenen Jünglingshaftigkeit fallenden Gestalten wie z. B. in dem Kanon des Polyklet. Kant versucht eine sehr anziehende psychologische Erklärung. In der Einbildungskraft des Künstlers bildet sich aus dem Über-einander-Fallen von tausend geschauten Bildern etwas wie ein Urbild (das demnach unter Chinesen, Negern, Deutschen verschieden ist), eine Art Urbild der Gattung, das die Natur ihren Schöpfungen zugrunde legt, ohne es im einzelnen zu erreichen. Höchst bedeutend ist der Satz, den Kant hinzufügt. Dies ist noch nicht das Urbild der Schönheit, sondern nur der Richtigkeit, die unnachlaßliche Bedingung für alle Schönheit in einem solchen Falle bleibt. Sie macht die Darstellung schulgerecht, aber nicht künstlerisch. Das Ideal besteht an der Normalgestalt im Ausdruck des Sittlichen, — der Kraft, der Selbstgewißheit, der Gesundheit des in sich vollendeten Daseins. Da das Sittliche das wesentlichste aller unserer Interessen bildet, käme hier also auch Interesse mit ins Spiel. Abermals erschiene die Beurteilung nicht als eine rein ästhetische. Die Beurteilung nach dem Ideal ist kein reines Urteil des Geschmacks.

Man fühlt an diesem Ende unmittelbar, daß ein Irrtum in der Entwicklung eines Gedankens stecken muß, der die Freude

an dem Zeus des Phidias nicht als eine rein künstlerische gelten lassen will, da doch die Sprache ihren Sinn verliert, wenn solche Augenblicke nicht als die höchsten des künstlerischen Entzückens begriffen werden. Kant selbst, der hier in den Irrtum führt, bietet die Hand zu seiner Lösung. Er findet die Unterscheidung, die weit wichtiger ist, als er selber erkennt, die Unterscheidung der künstlerischen Richtigkeit und Schönheit. Je höher eine Kunst steht, um so entwickelter sind in ihr die Bedingungen der Richtigkeit, die ihre Technik bilden. Sie verlangen ein ausgebreitetes und hoch entwickeltes Wissen, das ganz und gar zum Können geworden ist. Es macht in der Musik eine umfängliche und schwierige Wissenschaft aus. Dies ganze Wissen bietet nichts als die Bedingung der Möglichkeit für die Schönheit. Der Genius übt es, fast ohne darum zu wissen, und oft genug, indem er es als bloßes Arbeitsmittel in den Dienst seines Ausdrückswillens zwingt und in diesem Dienste umgestaltet und erneut. Die Schönheit aber liegt allein in der Reinheit, mit der die Gestalt ihren Sinn sagt, der unmittelbar im fühlenden Schauen ohne alle Wissens- und Begriffsvermittlung erfaßt wird. Schönheit ist das Schauen der in der Gestalt sich darstellenden Tiefen und Bedeutsamkeiten.

Kants Gedanke enthält viel größere Tiefen, als er selber darin ahnt. Es ist eine unbewußte Abhängigkeit von dem Zufall der gerade bestehenden künstlerischen Bildung, wie sie in Winckelmann den Idealgedanken herausgearbeitet hatte, wenn er nur an der menschlichen Gestalt die Möglichkeit des Ideals anerkennt. In einem strengen Begriff des Worts bildet alle Kunst Ideale. Jedes Kunstwerk ist ein Ideal. Künstlerisch gestalten heißt idealisieren. Der Begriff des Ideals führt auf den der Form zurück und fällt mit ihm zusammen. Das Ideal nämlich bedeutet die ihren Sinn darstellende Gestalt. Der Künstler idealisiert seinen Stoff, indem er ihn in die Gestalt umbildet, die seinen künstlerischen Gedanken sagt. Es ist eine Verfälschung der künstlerischen Sprache, wenn man

den Namen des Ideals in willkürlicher Verengung nur von gewissen Musterbildern des Vollendeten, etwa gar des sittlich Vollendeten und oft genug noch im Sinne einer ganz willkürlich und beschränkt verstandenen Sittlichkeit braucht. Kein Pfuscher ist Idealist, und wenn er in seinem Werke stofflich die schönsten Gesinnungen altjüngferlicher Sittlichkeit an den Tag legte. Jeder echte Künstler, auch der unerbittlichste Naturalist, ist Idealist, sobald er unter dem reinen Gesetz der künstlerischen Gestaltung schafft. Dies ist der Ursinn des Begriffs Ideal in künstlerischen Dingen. Der Sinn, der Idealismus und Realismus als zwei verschiedene Kunstrichtungen einander gegenüberstellt, ist abgeleitet, unklar und verschwommen. Idealisieren heißt nach Schiller, der so sehr ein ganzer Künstler wie ein ganzer Ästhetiker war, und der es nicht verschuldet hat, wenn man ihn selbst unter einen Begriff vom Idealismus faßt, den er wie die Lüge haßte, — idealisieren heißt den Charakter innerer Notwendigkeit geben, heißt also, das Werk im Sinne der inneren Notwendigkeit seines künstlerischen Gedankens gestalten. Ideal ist Gestalt im künstlerischen Sinn des Wortes, in dem sie die lebende und die redende Gestalt bedeutet. Diese Gestalt ist die Schönheit.

Kant rührt hier, ohne es zu wissen, zugleich an die tiefste Bedeutsamkeit des künstlerischen Gebietes. Das Ideal als der Gedanke des unbedingten Wesens, des Wesens, das der Idee gemäß ist, war der Vernunft im Erkennen nicht vollziehbar. Es ist für die Einbildungskraft vollziehbar in der Schönheit. Jedes Schöne ist dies unbedingte Wesen, das die Ganzheit seiner Bedingungen in sich selber trägt. Das Gefühl ergreift das Unbedingte, vor dem die Vernunft erlag. Es ergreift es, indem es das Unbedingte gestaltet. Aber es ergreift es gestaltend nur in einer Welt der Einbildungskraft, nicht der Wirklichkeit. Es schafft eine Welt des Scheins, in der sich dem Gefühl vollendet, was dem Verstand und dem Willen unvollendbare Aufgabe blieb. Dies gibt dem Schönen seine

Stellung im Ganzen des menschlichen Lebens. Es ist die Freude und der Friede der Vollendung, die die Arbeit im Wirklichen und am Wirklichen nicht kennt. So viel weiter ist wiederum das ästhetische Verständnis vorgetragen mit der schlichten dritten Bestimmung des Schönheitsbegriffs durch Kant: Schönheit ist die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird. —

Eine letzte unter diesen grundlegenden Betrachtungen Kants zur Ästhetik gilt dieser eigentümlichen Kraft, welche die des ästhetischen Gemütszustandes ist, durch ein Gefallen zu urteilen, ohne daß ein Begriff dabei ins Spiel tritt. Es ist also im ästhetischen Urteil von einer Vernunftnotwendigkeit keine Rede. Man kann nur sagen, es wird mit ihm und seinem Gegenstande ein Beispiel oder ein Vorbild gesetzt, das eine Notwendigkeit der Beistimmung aller bedeutet, als wäre es das Beispiel zu einer Regel, die man doch nicht angeben kann. Es ist nicht aus bestimmten Begriffen abgeleitet. Also eine apodiktische Notwendigkeit liegt nicht vor. Es ruht nicht auf Allgemeinheit der Erfahrung, die keineswegs vorhanden ist und auch keine Notwendigkeit ergeben würde. Es ist also wie ein Sollen für alle, das doch nicht geboten werden kann, sondern um die Beistimmung wirbt. Man wird am besten von einem Gemeinsinn sprechen, der im Ästhetischen vorausgesetzt wird, da ja kein Urteil der Vernunft vorliegt noch ein solches des Verstandes, weder des reinen noch des empirischen, sondern unmittelbar die Anschauung sich als eine gesetzgebende ausspricht. Der Gemeinsinn spricht demnach als eine subjektive Gewißheit und entscheidet nicht durch Begriffe, sondern durch das Gefühl und doch mit allgemeiner Gültigkeit.

Wie das möglich sei, haben wir längst erörtert. Denn wie Erkenntnisse durch die Beziehung auf ein Objekt objektiv gültig und dadurch allgemein mitteilbar werden, so ist auch die Stimmung der Erkenntniskräfte für die Erkenntnis überhaupt in

jener Harmonie von Einbildungskraft und Verstand als die allgemeine Bedingung des Erkennens eine Gemeinsamkeit in allen Erkennenden und demnach allgemein mitteilbar. Als Belebung im Gefühl kündigt sie sich an. Als eine solche teilt sie sich mit. Es ist also die allgemeine Mitteilbarkeit eines solchen Gefühlserlebnisses wesentlich der Inhalt der ästhetischen Anschauung. Als Erlebnis der Anschauung und des Gefühls wäre es ein Erlebnis des Sinns, aber nicht des Sinns als einer bloß und lediglich subjektiven Erregbarkeit, sondern eines Gemeinsinns, der in allen Subjekten notwendige Bedingung für alle Mitteilbarkeit der Erkenntnis ist. Es ist eine wahrhafte Grundkraft des Geistes, die sich damit am künstlerischen Erlebnis entdeckt. Sie ist Sinnenkraft, da sie ganz und gar als Anschauung wirkt. Aber sie ist eine Sinnenkraft von allgemeiner Bedeutung. Es gibt ein Schauen, das als reines Gefühlserlebnis sich als ein Glück und eine Freude in uns bekundet, das uns in den eigensten Tiefen unserer Subjektivität bewegt, und das dennoch über alles Subjektive hinausgreift ins Reich einer allgemeinen Geltung und Bedeutung, doch einer solchen, die von aller Begrifflichkeit gelöst ist. Das Schöne bedeutet das Reich einer allgemeingültigen Sinnlichkeit, deren Anschauungen notwendige Beistimmung des Gefallens nicht gebieten, aber hervorrufen. Das ästhetische Urteil ist in diesem Sinn das Urteil über die Notwendigkeitsgeltung und daher die allgemeine Mitteilbarkeit eines Gefühls. Jedes ästhetische Urteil baut an etwas wie einem allgemeinen Gerichtshof, errichtet ein Stück allgemeiner Norm, die die Einheit des Gefühls im Schönheitsschauen für alle bedeutet, aber nicht eine Norm, die durch Begriffe zwingt, sondern die als ein Zielpunkt ein Vorbild bedeutet, das allemal wieder in einem freien Erleben sich vollendet. Es ist das eigentümlichste und seltsamste Besitztum der Seele in ihrem Reich allgemeiner Bedeutungen. Es ist nicht Verstand als ein Gebiet allgemeingültiger Begriffe. Es ist nicht Vernunft als ein Gebiet not-

wendiger Ideen und Aufgaben. Es ist nicht das Gewissen mit seinem Inbegriff unbedingter Forderungen. Es ist der Sinn in seinem unmittelbaren Erleben durch das Gefühl. Es ist aber der Sinn oder das Schauen doch als ein allgemeines, ja ein notwendiges Gelten. Es bedeutet jedem Gefühl im künstlerischen Erleben dieselbe Gesetzlichkeit des Schauens. Es macht das objektiv, was sonst das wesentlich Subjektive ist, das Leben der Gefühle, aber nicht durch Begriffe, sondern in der Unmittelbarkeit des schauenden Innewerdens. Es gibt ein Reich des notwendigen Gefallens. Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird.

Die Untersuchung, in der Kant in vier Betrachtungen den Grund der Ästhetik bereitet, bietet ein hohes Muster methodischer Gedankenführung. Auf den ersten Blick mag es als ein Einfall der Willkür erscheinen, wenn er unter den Gesichtspunkten der allgemeinen Urteilstafel das ästhetische Urteil auseinandersetzt und es nach Qualität, Quantität, Relation und Modalität erörtert. Die Qualität aber bedeutet hier das Wesenbildende des ästhetischen Urteils, wonach es als ein Urteil des Gefühls vom logischen sich unterscheidet und als Gefühl von allem Interesse frei ein Reich des reinen Schauens eröffnet. Die Quantität weist das Urteil als ein Einzelurteil auf, das doch auch eine Allgemeinheit, nämlich die des Wohlgefallens, in sich trägt und dabei weder auf Begriffen beruht noch auf Begriffe zielt. Es ergründet die ästhetische Freude als eine solche des Schauens im harmonischen Spiel der Erkenntniskräfte. Die Relation bringt den Gesichtspunkt jener Zweckmäßigkeit ohne Zweck, mit der der Formbegriff das ganze Eigenreich des Künstlerischen auftut. Unter dem Gedanken der Modalität entdeckt sich eine neue Notwendigkeit nicht der Erkenntnisbegriffe noch der sittlichen Begriffe, sondern des Wohlgefallens und der Freude. Man kann nur darüber staunen, wie bei dem scheinbar pedantischen Gange durch die bloße Unterscheidung gegen das Sinnliche, Logische und auch Sittliche das Wesens-

eigene des Ästhetischen sich abhebt, und wie tief Kant in die Eigenheiten des ästhetischen Gemüts hineinzuleuchten vermag.

Er stellt der Analytik des Schönen die Analytik des Erhabenen gegenüber und folgt hiermit nur, darf man sagen, einer in zahlreichen ästhetischen Schriften des achtzehnten Jahrhunderts angenommenen Gewohnheit, wie denn bereits seine eigene Jugendschrift vom Jahre 1764 von „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" handelte. Es galt als zugestanden, daß die ästhetischen Erlebnisse des Gemüts sich unter die der Schönheit und der Erhabenheit ordnen und aufteilen ließen. Im Zusammenhange der Kantischen Schöpfung einer wissenschaftlichen Ästhetik bedeutet dieser Teil vom Erhabenen doch mehr nur einen Anhang. Die wirklich grundlegende Arbeit ist in der Analytik des Schönen geleistet worden. Das Schöne nämlich wird in dieser Analytik gar nicht in dem engeren Sinne genommen, in dem es eine Art Gegensatz zum Erhabenen bildet, sondern es bezeichnet den allgemeinen Inbegriff des Ästhetischen überhaupt. Der ästhetische Gemütszustand als solcher wird dem sinnlichen, dem logischen, dem sittlichen gegenübergestellt. In diesem Sinne besitzt der Abschnitt vom Erhabenen nicht die gleiche grundlegende Bedeutung, aber er ist reich durch seine Erfassung des Gegenstandes und besitzt dazu den persönlichen Reiz, daß die Gefühle des Erhabenen Kant offenbar näher liegen und mehr in seinem Leben bedeuten als die des Schönen. In überaus eigentümlicher Weise fügt sich endlich dies Stück in den großen Linienzug des Systems hinein.

Wenn das Erhabene auf Unform gegründet sein soll wie das Schöne auf Form, so engt dieser Sprachgebrauch den Begriff der ästhetischen Form unzulässig ein, da vielmehr beide, das Erhabene wie das Schöne, im ästhetischen Sinne Formen bedeuten und das Erhabene höchstens als die Gestalt der Ungestalt zu bezeichnen wäre. Wie das Schöne zweckmäßig für die Urteilskraft, ist das Erhabene der Form nach für sie zweck-

widrig, unangemessen für das Darstellungsvermögen und gleichsam gewalttätig für die Einbildungskraft, und je mehr es das ist, um desto erhabener. Nicht der Gegenstand der Natur ist erhaben. Er ist nur tauglich zur Darstellung einer Erhabenheit, die im Gemüte angetroffen wird. Das eigentlich Erhabene findet sich in keiner sinnlichen Form, sondern nur in Ideen der Vernunft. Die Naturschönheit erweitert unsern Begriff von der Natur als Mechanismus zu dem als Kunst. Wir sehen in ihr die Natur als die Darstellung des gestalteten Gedankens. Das Erhabene entdeckt nichts Zweckmäßiges in der Natur selbst, sondern nur im möglichen Gebrauch ihrer Anschauungen, um eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmäßigkeit in uns selbst fühlbar zu machen. Sie verkündet sich nicht in ruhiger Betrachtung wie beim Schönen, sondern in starker Bewegung des Gemüts entweder in bezug auf das Erkenntnisvermögen oder in bezug auf das Begehrungsvermögen. In jenem Fall reden wir vom Mathematisch-Erhabenen, in diesem vom Dynamisch-Erhabenen.

Erhaben ist das schlechthin Große, das, in Vergleichung mit dem alles andere klein ist. Dies ist verschieden von allen Größenbegriffen, die immer nur auf dem Vergleich mit einem angenommenen Maßstab beruhen, er sei nun ein Fingerglied oder die Siriusweite, und daher stets relativ sind, verschieden von aller logischen und mathematischen Bestimmung, ein Urteil rein unbegrifflicher und in diesem Sinne rein anschaulicher Betrachtung. Das schlechthin Große hat keinen Maßstab außer ihm, sondern nur in ihm und ist eine Größe, die nur sich selber gleich ist. Es wirkt in uns nicht als ein Gegenstand der Sinne, sondern, indem es unsere Einbildungskraft spannt in ihrem Bestreben zum Fortschritt ins Unendliche, zur Erfassung der unendlichen absoluten Ganzheit in der Natur als einer reellen Idee. Es ist die Spannung der Einbildungskraft zum Erfassen der Ideen vom Unendlichen, Ganzen, Unbedingten der Natur. In diesem Sinne ist das Erhabene nicht in den Dingen, sondern im Ge-

müte mit seinen Ideen. Es ist das Gefühl dieses übersinnlichen Vermögens in uns, das über alles sinnlich Gegebene ins nie sinnlich zu Gebende des Ganzen, Unbedingten, Unendlichen, der absoluten Totalität, hinausgreift. Durch die Unangemessenheit der Einbildungskraft für die Darstellung des Unendlichen wird dies Gefühl geweckt. Als ein Hinausgreifen über alles Sinnliche ins Übersinnliche des letzten Strebens für unser Erkennen ist dies Gefühl dem der Achtung für unsere übersinnliche Bestimmung verwandt und mit ihm verbunden. Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüts beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft. Darum ist nicht eigentlich die Natur erhaben, sondern die Seele. Erhaben ist die Natur in denjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt, — nicht durch die Vermittlung von Begriffen, in denen schließlich das Größte wieder klein wie das Kleinste groß erscheint — denn das Milchstraßenall verschwindet vor der Unendlichkeit und im Atom kreist ein Planetensystem —, sondern im unmittelbaren Schauen. Das Erliegen des Schauens in der größten Bestrebung der Einbildungskraft zur Zusammenfassung führt auf das Jenseits-Sinnliche, das Übersinnliche, jenen Urgrund, der der Natur wie unserm Denken zugrunde liegt, — dies Übersinnliche, als über allen Maßstab groß, läßt nicht sowohl den Gegenstand als unsere Gemütsstimmung in seiner Schätzung als erhaben beurteilen. Dies Erhabenheitsgefühl ist wie das der Achtung ein aus Unlust und Lust ganz eigen gemischtes Gefühl. Jene Unangemessenheit unserer Kräfte erfüllt uns mit Unlust. Aber das Innewerden der all unserer sinnlichen Gebundenheit und Enge überlegenen Kraft, Weite und Bestimmung des Geistes gibt uns die Lust an dem übersinnlichen Vermögen, dessen Ideen für uns Gesetz sind. Das Gemüt wird bewegt und erschüttert wie durch einen Abgrund, der abstößt und anzieht, schreckt und lockt. Es ist der Abgrund unserer Unendlichkeit. Es ist auch dies die Erfahrung einer subjektiven

Zweckmäßigkeit unserer Gemütskräfte. Wie beim Schönen Einbildungskraft und Verstand in ihrer Einhelligkeit bringen beim Erhabenen Einbildungskraft und Vernunft durch ihren Widerstreit sie hervor. Sie lassen uns die Tatsache erleben, daß wir reine selbständige Vernunft haben.

Wenn die Natur in ihrer Unendlichkeit mathematisch-erhaben ist, so ist sie dynamisch-erhaben als Macht betrachtet, die über uns keine Gewalt ist, — die Natur, die im Walten ihrer zerstörenden Kräfte Furcht erregt, doch, indem wir sie ohne wirkliche Furcht für uns selber nur schauen und betrachten. Ihre Unwiderstehlichkeit erfüllt uns mit dem Gefühl unserer physischen Ohnmacht als Naturwesen, aber sie gibt uns auch das Gefühl unserer Überlegenheit über die Natur und unserer Selbsterhaltung in sittlicher Hinsicht. Die Menschheit in unserer Person bleibt unerniedrigt, so sehr der Mensch der Gewalt erliegt. Auch hier handelt es sich um ein rein ästhetisches Erlebnis. Die Einbildungskraft ist es, die durch die Natur in ihren Stürmen und ihrer erhabenen Furchtbarkeit zur Darstellung der Fälle erhoben wird, in welchen das Gemüt die Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur sich fühlbar machen kann. Wieder liegt die Erhabenheit nicht in den Dingen, sondern im Gemüte und seiner Anlage für die sittlichen Ideen. So setzt das Gefühl für das Erhabene mehr als das für das Schöne eine bestimmte Kultur der Seele voraus, da es nur in Gemütern hervortritt, die für Ideen empfänglich sind. Aber es ist dennoch nicht ein Gefühl, das auf gesellschaftlicher Übereinkunft beruht. Es ist ein reines Menschheitsgefühl. Denn jene Ideen bilden ja die letzte Bestimmung der Menschheit. Es ist die unbedingte Größe der menschheitlichen Bestimmung, die im Erhabenen unser Gefühl ergreift. Erhaben ist ein Gegenstand, dessen Vorstellung das Gemüt bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken.

Mehr als die Analytik des Schönen zeigt die des Erhabenen bei Kant, wie nur auf der Grundlage seiner Ideenlehre diese

Ergründung der ästhetischen Erscheinungen möglich wurde. Er hat in seiner Kosmologie bei der Antinomie der Vernunft die mathematischen und die dynamischen Ideen unterschieden. Die mathematischen Ideen sind die von der Unendlichkeit der Natur, die dynamischen Ideen diejenigen von den in ihr waltenden Kräften, die Ideen der Freiheit und Gottes. Die mathematischen Ideen blieben dem begrifflichen Erkennen unerreichbar. Für die dynamischen gab es eine Denkbarkeit, aber nur in einer anderen Ordnung, der intelligibeln Ordnung der Ideen, nicht in der empirischen Ordnung der Begriffe. Nun wird ästhetisch durchführbar, was logisch unerreichbar blieb. Wir fühlen unter den beiden Gestalten der mathematischen und der dynamischen Erhabenheit in ästhetischer Erschütterung jenes schlechthin Große der Unendlichkeit, jene Macht des Unbedingten, die sich nicht begrifflich denken ließen. Dem ästhetischen Schauen wird Wirklichkeit, was dem Erkennen unerfüllbare Aufgabe blieb. Wir haben ein Gefühlserlebnis jener Letztheiten, die dem Erkennen entzogen blieben. Es gibt ein ästhetisches Verstehen des Unendlichen und des Unbedingten. Wir werden im ästhetischen Schauen zu den Höhen unserer Bestimmung getragen, vor denen unser Verstand wie unser Wille zurückbeben. Man darf in der Kantischen Tat selber etwas wie ein philosophisches Kunstwerk bewundern, wie er in seiner Kritik der Vernunft zuerst die Richtungen aufdeckt, in denen das menschliche Gemüt in Ideen die Ganzheit der Erkenntnis sucht und dann später im Ästhetischen die Selbsterfüllung der Seele dort erweist, wo sie im Theoretischen wie im Praktischen unbefriedigt blieb. Das Ästhetische bedeutet auch hier die Befriedigung und Vollendung. So aber wird die Untersuchung, die uns zur Gewißheit der Begriffe in allen Gebieten unsers Erkennens verhelfen will, die große Entdeckung der Seele und ihrer Reiche. So wunderbar ist unser Gemüt angelegt, daß es in seinem Gefühl die Tiefen und Weiten berührt und ihnen gerecht wird, die dem Denken und dem Willen als unvollendbare Aufgaben ent-

zogen bleiben. Darum sind die Künste die Mittel der Offenbarung für die Tiefen und Weiten der Menschheit und ihrer Seele. Darum kann das Künstlerische in seinem Sinn und seiner Bedeutung nur begriffen werden als Abschluß des Systems der Philosophie.

2. Das Schöne, die Seele und die Kultur

Die weiteren Untersuchungen Kants entfalten nur die Keime, die in den grundlegenden Betrachtungen zum Verständnis des Ästhetischen angelegt sind. Es ist in hohem Grade bemerkenswert, wie sie für Kant in erster Linie dienen sollen, jene Eigentümlichkeiten des Ästhetischen immer schärfer herauszuarbeiten, die ihm im Vergleich mit dem Logischen und Ethischen einen so ganz besonderen Charakter geben, und in diesem Sinne dem Interesse philosophischer Systematik entspringen, und dann doch auch die wirkliche Einsicht in das Künstlerische mehr und mehr vertiefen, verfeinern und erweitern. Die Kantischen Worte legen häufig Mißverständnisse nahe, die denn auch in der Auffassung der Lesenden sofort hervorgetreten sind und sich hartnäckig eingenistet haben. Aber sie verschwinden, sobald die Worte in ihrem wahren Kantischen Sinn genommen werden.

Da das ästhetische Urteil über Gegenstände gefällt wird und in bezug auf sie allgemein und notwendig gelten will, bedarf es einer Rechtfertigung wie die Urteile der Wissenschaft und die Urteile des Gewissens. Es wird ja auch im ästhetischen Urteil nicht ein gegebener Begriff auseinandergesetzt, sondern mit der Vorstellung des Gegenstandes eine neue Merkmalsbestimmung verbunden. Das ästhetische Urteil ist, um noch einmal die Kunstsprache zu reden, ein synthetisches Urteil a priori und untersteht also dem allgemeinen Problem des Kritizismus: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Was sie nun aber scheinbar völlig herausgesetzt aus dem Kreise der synthetischen Urteile a priori, wie wir sie bis hierher kennen, ist dies, daß es ihnen an demjenigen fehlt, was gerade den Urteilen der Wissen-

schaft und der Sittlichkeit ihre Rechtfertigung gibt, nämlich an einem objektiven Grunde. Im wissenschaftlichen Erkennen ließen sich die Begriffe von notwendiger objektiver Geltung in den Kategorien erweisen. Im sittlichen Urteil ließ sich die Notwendigkeit des objektiv Geltenden im Begriff des Sittengesetzes festlegen. Im Ästhetischen gibt es keine Begriffe, die, objektiv geltend, das ästhetische Urteil im einzelnen Fall in einem zwingenden Schluß ableiten ließen. Es ist kein objektives Prinzip des Geschmacks möglich. Der Satz ist geradezu der entscheidende in Kants Begründung der Ästhetik. Er hebt das Ästhetische als eine eigene Welt vom Logischen und vom Ethischen ab. Man versteht ihn häufig so, als mache er alles Urteilen über künstlerische Dinge hoffnungslos subjektiv in dem Sinne, als gälte hier nur der Zufall und die Willkür der rein persönlichen Meinung und man müsse es lediglich abwarten, wie in der Erfahrung die Einzelnen, für die es kein Gebot und nicht einmal eine Bindung gibt, sich zu den Tatsachen der künstlerischen Schöpfung stellen.

Seltsam zu sagen, aber gerade das Gegenteil hiervon ist der Sinn des Satzes. Indem Kant dem ästhetischen Urteil die Objektivität nimmt, will er gerade dadurch die besondere Art seiner Allgemeingültigkeit verständlich machen. Vollends, wenn geschlossen wird, der Kantische Satz hebe jede Möglichkeit einer Wissenschaft vom Schönen auf, da ja Wissenschaft nichts anderes als gegenständlich oder objektiv geltendes Denken bedeutet, es seien dann Philosophie des Schönen, Kunstgeschichte, Geschichte der Dichtung lediglich Spiele der subjektiven Willkür, — wofür ja in der Tat sehr viele geneigt sind, sie zu halten, — so wird die kleine Tatsache übersehen, daß der Satz nirgends anders gefunden wird als in Kants Versuch, die Wissenschaft vom Schönen philosophisch zu begründen. Kant will hier gerade Wissenschaft und hebt nur hervor, was die Wissenschaft vom Schönen von aller anderen Wissenschaft unterscheidet. Sie kann ihre besondere Art von Allgemeingültigkeit besitzen, aber diese

ist nicht die Allgemeingültigkeit notwendig geltender Begriffe. Es ist nicht wie in der Mathematik, daß aus Grundbestimmungen, die sich in ihrer Notwendigkeit selbst beweisen, jene unendliche Welt der Einsicht derart flösse, daß jeder fernere Schritt, im früheren gegründet, sich als eine Folge von notwendiger Geltung erwiese. Es ist auch nicht wie im Urteil des Gewissens, daß die Einsicht begrifflich die Tat im Sinne des Guten und Schlechten richtete. Aber wie ist es denn? Es ist so, daß die Erfassung des Schönen in jedem Falle wieder und sogar bei demselben Falle stets aufs neue ein unmittelbares Erlebnis des Gefühls bedeutet. In diesem ganz bestimmten Sinne bleibt es, ganz anders als Erkennen und Sittlichkeit, immer ganz wesentlich Subjekterlebnis. Gewiß — auch der Satz der Wahrheit wird gedacht und in diesem Sinne vom Subjekt vollzogen. Aber er gilt in sich und würde in seinem begrifflichen Bestande gelten, auch wenn niemand ihn dächte. Gewiß, auch die sittliche Tat wird durch den Täter getan und ist dadurch das Werk der Persönlichkeit. Aber das sittliche Gesetz besteht als derselbe Begriff eines allgemeinen Sollens, auch wenn alles Menschentum ihm zuwiderliefe. Sie sind beide, könnte man sagen, reine Objekte, die dem Subjekt gebieten. Aber die Beziehung zwischen Objekt und Subjekt im Ästhetischen ist eine ganz andere. Sicherlich — auch das Ästhetische bedeutet eine solche in sich selbst ruhende und für sich selber gewisse allgemeine Gesetzlichkeit, nämlich die Gesetzlichkeit der Form als der Einheit von Gestalt und künstlerischem Gedanken. Aber das ist nur eine allerallgemeinste Bedingung, die im einzelnen Falle völlig ratlos läßt. Sie ist nicht ein Grund, der das Urteil entließe als einen notwendigen Schluß. Im Wissenschaftlichen gibt es beim Urteil wohl Irrtum und Streit, aber keinen Zweifel, sobald die Gründe festliegen und die Ableitung aus den Gründen gewiß ist. Im Sittlichen kann das Bewußtsein um die Gründe schlummern. Aber sobald es geweckt ist, steht das Urteil in seiner Ableitung aus dem Allgemeingeltenden

als eine Gewißheit da. Im Wissenschaftlichen wie im Sittlichen ist das Urteil eine gewisse und notwendige Ableitung aus Grundbegriffen. Nicht so im Künstlerischen! Das Künstlerische ist allein im Einzelnen. Es ist immer wieder Einzelerlebnis. Dies Erlebnis ist ein Erlebnis des Gefühls. Es ist im Einzelnen stets neue Offenbarung der allgemeinen Formgesetzlichkeit. Aber es ist auch im vollsten Begriff des Worts Offenbarung, d. h. eine völlig neue, nur aus sich selbst verständliche Gewißheit, die durch keine Begriffe vermittelt wird, sondern sich dem Schauen und dem Gefühl durch sich selbst erweist.

Das ist der ganze Sinn des Satzes, der die Möglichkeit eines objektiven Prinzips für den Geschmack leugnet, daß das Schöne niemals begriffliche Erkenntnis, sondern immer Gefühlsoffenbarung ist. Wenn es also immer subjektiv bleibt, so bedeutet das in diesem Zusammenhange nicht, daß es der subjektiven Willkür ausgeliefert würde, sondern es bedeutet nur, daß es nicht als Fall einer objektiven Regel zu denken sei. Das Subjektive besagt in diesem Fall nicht Gesetzlosigkeit, sondern gerade eine Gesetzlichkeit, aber eine Gesetzlichkeit völlig eigener Natur. Das Subjektive setzt nicht das Schöne herab, es setzt es an seinen Ort in der Seele und in der Kultur. Es bedeutet nicht seine Entwertung, sondern ganz umgekehrt gerade die Wertung in seinem vollen Eigensinne. Das macht das Schöne zum Schönen, daß es nicht in der Regelnbestimmtheit sich erschöpft, sondern wie die Persönlichkeit selbst ein immer neues Wunder bedeutet. Das Subjektive bedeutet hier nicht die Aufhebung der Allgemeingültigkeit, sondern die überraschende Entdeckung, daß auch das Subjektive in einem besonderen Fall eine Allgemeingültigkeit ausmachen und besitzen kann. Es gibt nicht nur eine Allgemeingültigkeit der Begriffe, sondern auch eine solche des Gefühls. Der Versteher des Schönen weiß sein Gefühl, das sein persönlichstes Eigen ist, sein Allereigenstes und Persönlichstes, als eine Geltung für alle, — nicht daß er es von ihnen fordern könnte wie nach

einer Vorschrift des Gesetzes —, denn es ist ja ein Glück, das uns aus den Tiefen des Lebens als eine Gunst und Gnade quillt —, aber daß er sie als ein allgemeines Menschheitsglück weiß, sobald nur die Menschheit seiner fähig wird in reiner Empfänglichkeit. Geschmack bedeutet Gefühlsverständnis für die Gestalten, die im Erlebnis aller ein allgemeines Menschheitsglück bedeuten sollten. Die allgemeine Geltung beruht auf der Reinheit der Formgesetzlichkeit, wie sie sich in diesem Einzelnen vollendet und darstellt. Aber die Formgesetzlichkeit läßt sich nicht auf Begriff und Regel bringen. Sie ist stets wieder ein Fund, eine unvermittelte Entdeckung, eine Offenbarung. Sie bedeutet in jedem vollgültigen Werk der Schönheit, daß jene ganz allgemeine Bedingung der Einheit von Schauen und Gedanken hier zur Einzigkeit einer neuen Offenbarung gekommen ist. Nicht Anschauung und Begriff kommen vom Begriff aus zur Einheit, sondern, wie der schwerfällige, aber bedeutungsschwere Kantische Ausdruck lautet, das Vermögen der Einbildungskraft als des Vermögens der Anschauung und ihrer Mannigfaltigkeit mit dem Vermögen des Verstandes, der Begriffe, der Gedanken.

Es ist ein wunderbar feines Wort Kants, daß im Ästhetischen die Urteilskraft sich selber Gegenstand sowohl als Gesetz sei. Das will sagen: der Gegenstand des Schönen ist eigentlich jenes Einswerden von Schauen und Verstehen, von Gestalt und Bedeutung, das Gesetz ist die Formgesetzlichkeit, die nichts anderes als diese Einheit besagt. Der eigentliche Inhalt des Schönen ist die Seele sich selber, wie sie in dieser Einheit ihrer Kräfte ihre Vollendung erlebt. Die Schönheit sind wir, wie wir unserer Tiefen im Schauen inne und gewiß werden. Es ist das Einswerden und die Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst und der Welt, was er im Gefühl der Schönheit findet, indem er schauend empfängt, was sonst alle seine Anstrengungen nicht vollbringen: die Einheit des Wirklichen mit dem Gedanken und dem Gesetze. In dieselbe Richtung

zielt das ebenso feine Wort, daß im Schönen die Freiheit der Einbildungskraft eins werde mit der Gesetzlichkeit des Verstandes. Das in freier Tat der Einbildungskraft Erschaute trägt in sich die gesetzlich bindende Einheit der Bedeutung. Das Schöne ist in sich selber höchste Gesetzlichkeit in der Freiheit. Es ist die Gesetzlichkeit, welche Freiheit ist, die Freiheit, welche Gesetzlichkeit ist. So aber rechtfertigt sich das ästhetische Urteil in seiner Allgemeingültigkeit. Obwohl ein Urteil des Gefühls, das in uns das ewig Subjektive bleibt, erfaßt es doch in der Formgesetzlichkeit ein allgemein Gesetzliches, jene Gesetzlichkeit des schauenden Verstehens, die in einem jeden die allgemeine Bedeutung der Erkenntnis bildet. Demnach ist eine Wissenschaft vom Schönen möglich. Als philosophische Wissenschaft ergründet sie die allgemeinen menschheitlichen Bedingungen des Schönen. Als Wissenschaft von den Werken der Kunst, die selber eigentlich Kunst ist und sein muß, ergründet sie in der Sicherheit der Einzelurteile die Formgesetzlichkeiten der Schönheitsgebilde. Freilich als solche vermag sie nicht mehr zu geben als die Bedingungen des schauenden Verstehens und muß das Schönheitserlebnis, in dem immer wieder das Schöne eigentlich erst ist, der Eigentat des Schülers überlassen. Ihre Aufgabe kann nie eine andere sein als zum Schönheitserlebnis zu führen. Das Erlebnis selber bleibt immer wieder freie und persönliche Schöpfertat. Diese Gedanken sind es, die Kant mit seinem schlichten Satze bringt: es ist kein objektives Prinzip des Geschmacks möglich. Versteht man unter dem Objektiven das Allgemeingeltende, so hebt er die Objektivität des Schönen nicht auf, sondern bestimmt sie nur im Unterschiede von der Objektivität der Begriffe. Das Schöne gilt allgemein, nicht auf Grund von Übereinstimmungen in der Erfahrung, nicht durch reine Begriffe, aber doch aus eigener innerer Notwendigkeit und in diesem Sinne a priori. Die Notwendigkeit ist eine solche des Gefühls und der Form. Kant entdeckt die völlig einzigen und besonderen Gesetzlichkeiten der

künstlerischen Welt. Er gibt ihr ihre einzige Bedeutung, indem er sie gegen alle Begriffsgesetzlichkeit abhebt.

Es ist, als ob mit dem Herausarbeiten des Einzigen, das das Ästhetische im Leben der Seele und in der Kultur bedeutet, alle die Betrachtungen hervordrängten, die einerseits die Beziehungen des Ästhetischen zum allgemeinen Kulturleben des Menschen greifen, andererseits das ästhetische Leben im engeren Sinne des Wortes, das Leben der Kunst, in seinen Bedingungen deutlich machen. Das Wohlgefallen am Schönen war als solches frei von allem Interesse. Das Schöne gefällt nicht, weil es unsere Neigungen oder Triebe fördert, noch auch, weil es unserem sittlichen Willen dient. Es ist ein unabhängiges, selbständiges, freies Wohlgefallen des reinen Schauens. Dies schließt jedoch nicht aus, daß es nicht dennoch zum Spiel der menschlichen Neigungen oder zur Arbeit des Willens in Beziehung treten könne. Es mag im Leben der Neigungen und des Willens etwas bedeuten, ohne daß seine ihm wesentliche Bedeutung sich darin erschöpft oder auch nur darin liegt. Man bedenke die Wichtigkeit der ästhetischen Reize im geselligen Leben der Menschen. Wir schmücken uns für die Gesellschaft. Wir setzen unser Haus in Stand, unsere Räume in festliche Beleuchtung, um unsere Gäste wohltuend zu stimmen. Wir begleiten sogar das Gespräch bei der Tafel wohl mit Musik, die niemand in ihrem Eigenwerte würdigt und die nur dazu dient, uns auf einem kaum bewußten Unterstrom der Klänge schwimmen und unsere Seelen ineinander stimmen zu lassen. Das Schöne, das in sich selbst höchste Freiheit bedeutet, wird hier zum Sklaven der gesellschaftlichen Zwecke. Wir kennen die Neigungen und ihr Spiel, ihre Beförderungen und Hemmungen nur durch Erfahrung. Man könnte also hier von einem empirischen Interesse am Schönen reden. Es beruht darauf, daß das Schöne die Möglichkeit gibt, sogar unser Gefühl den andern mitzuteilen, und dadurch ein dankbar benutztes Mittel des Mitteilungsdranges in der Gesellschaft

werden kann. Es trägt bei zum Hervorbringen jener Einheit der Gemüter, die wir die gesellige Humanität nennen möchten, und die in sich selbst zum mindesten als Vorbereitung einer Einheit im reinen Willen ein hohes Gut ist. Geselligkeit ohne Geschmack ist Roheit. Der Geschmack gibt ihr etwas, was wie eine Vorgestalt oder Vorprägung für die im Guten einige Menschheit aussehen kann. So dürfte man sagen, daß der Geschmack den Übergang vom Sinnengenuß zum Sittengefühl bedeute. Der Sinnenanschauung angehörig trägt das Schöne in sich seine rein geistige Bedeutungsfülle. Es löst das menschliche Sinnenwesen von der Befangenheit in der bloßen Sinnlichkeit ab und führt es hinüber zur reinen Geistigkeit, die im Gesetz des reinen Willens sich dem Menschen eröffnet. Betrachtungen wie diese waren es, die noch in der Baumgartenschen Ästhetik das Schöne dem Menschen gleichsam empfehlen sollten, indem es in der Bezogenheit auf schönheitsfremde oder doch jenseits der Schönheit liegende Zwecke wie die der Wahrheit und der Sittlichkeit erfaßt wurde. Es ist ein großer Fortschritt Kants, daß er das Schöne durchaus in seiner selbständigen Bedeutung zur Geltung bringt und nur in Seiten- und Nebenbetrachtungen auch diesen mit dem Schönen verknüpften Interessen Rechnung trägt.

Man meint zu fühlen, daß in ihm ein höchst Persönliches spricht, wenn er nunmehr auch ein rein geistiges, ja ein moralisches Interesse am Schönen würdigt und dies in dem Gefühl für die schöne Natur finden will. Es ist der Deutsche in ihm, der damit ein Stück eigenen Erlebens bekennt, und er reicht hier Leibniz die Hand, der ebenso das unendliche Entzücken an der Schönheit der Natur gepriesen hat. Das unmittelbare Interesse an der Schönheit der Natur, meint Kant, sei das Kennzeichen einer guten Seele und zeige, wo es in einem Menschenherzen herrscht, eine dem moralischen Gefühl günstige Gemütsart an. Es wird der Sinn dessen, was wir Gefühl für Natur nennen, in diesem Zusammenhange sehr

fein bestimmt. Dies wäre denn also keine Freude des bloßen Schauens, obwohl auch diese, wie sich von selbst versteht, gegenüber der Natur statthat. Sondern es ist die Freude darüber, daß die Schönheit in der Natur da ist. Es ist, fast möchten wir sagen, der Wille dazu, die Schönheit in der Natur zu finden. Wir suchen sie um ihrer selbst willen, und weil sie durch ihr Dasein einer tiefen Sehnsucht in uns genugtut. Es ist also im vollsten Sinne Interesse an der Existenz des Schönen in der Natur. Man nehme den einsamen Wanderer, der sich an der wild gewachsenen Blume erfreut. Er findet eine unendliche Freude für den Geist in einem Gedankengang, den sie in ihm aufregt, und den er sich nie vollständig zu entwickeln weiß. Er findet ein Glück darin, wie die Natur in ihren lebendigen Gebilden übereinstimmt zu unserm Wohlgefallen, das von aller Selbstigkeit und in diesem Sinne von allem Interesse unabhängig ist. Die Natur schenkt uns ein Reich des in sich selbst vollendeten Lebens, wie es das vollendete Reich des reinen Willens wäre. In diesem Sinn ist dies Interesse am Naturschönen dem moralischen verwandt. So läßt uns der Schlag der Nachtigall von einer Welt der Vollendung in der Liebe träumen. Man denke einen Augenblick, wir entdeckten, jene Blume unsers einsamen Entzückens sei eine künstliche, jener Nachtigallenschlag sei nachgemacht. Sofort wandelt sich unser tiefes Entzücken in enttäuschte Bitterkeit. Es ist also nicht die Schönheit des Gesichts in sich selber, die unsere Freude wirkt. Es ist die Tatsache, daß es ist, daß es Natur ist. Es ist das Sein des Schönen in den Dingen als ein Versprechen, daß wir doch zu finden vermögen, was wir in der Anspannung unsers Willens oft so ohnmächtig erstreben, — das in sich Vollendete, die Unschuld der Vollkommenheit. Hier greift das Schöne hinein in das Sehnen der sich zur Vollkommenheit streckenden Seele. Diese Vollkommenheit ist in ihrem tragenden Grundgedanken sittliche Vollkommenheit. Man hält die Denkart derer für grob, die

dies Gefühl für Natur nicht haben und die bloße Freude der Sinne am Mahl und an der Flasche vorziehen. Gefühl für Natur nennen wir die Empfänglichkeit des Gemüts für ein Interesse an ihrer Betrachtung. Dies Interesse wäre demnach in seiner Grundfärbung ein moralisches. Abermals liegt eine große Feinheit darin, wie Kant auch in dieser Betrachtung die Beziehungen zwischen dem ästhetischen Reich des Scheins und dem Wirklichen aufdeckt. Wie beim empirischen Interesse am Schönen vom Sinnlichen zum Geistigen führt das Ästhetische hier vom bloßen Betrachten zum Moralischen hinüber. Es wäre beides unmöglich, wenn das Ästhetische nicht, so sehr es ein von den Gesetzlichkeiten der Erkenntnis und der Sittlichkeit unabhängiges eigenes Reich bedeutet, mit tiefen Wurzeln zusammenhinge mit dem erkennenden und dem sittlichen Leben der Seele. Als schauendes Verstehen vollendet es jenes. Als in seinem eigenen Gesetze vollendet verwirklicht es dieses im Bilde des Scheins. Dieser letzte Gedanke ist gleichfalls in der Ästhetik Kants angelegt, aber noch nicht wirklich durchgeführt. Man darf daher sagen, daß in diesem tiefsinnigen kleinen Abschnitt Gedanken hervortreten, die noch der weiteren Entwicklung harren. Bedeutsam aber ist schon dieser Wink, der auf die Zusammenhänge des Ästhetischen mit der Wirklichkeit des Lebens deutet. Aus den Anregungen dieser beiden Kapitel wächst später die ganze reiche Philosophie Schillers von der ästhetischen Kultur empor.

3. Die Kunst, die ästhetische Idee und das Genie

Erst mit der Lehre von der Kunst berühren wir wieder grundlegende Gedanken. Wenn Kant erklärt, daß es keine Wissenschaft des Schönen, sondern nur Kritik gebe, und keine schöne Wissenschaft, sondern nur schöne Kunst, so faßt der Doppelsatz seine ganze Entdeckung zusammen. Die Erkenntnis des Schönen ist nicht Wissenschaft, wie es die Mathematik ist, eine Wissenschaft, die aus in sich gewissen Grundsätzen rein be-

grifflich ihre Erkenntnisse ableitet. Sie ist Kritik, d. h. kritische Auseinandersetzung der im künstlerischen Schauen wirkenden Gesetzlichkeiten. Es wäre also besser zu sagen, daß der Begriff der Wissenschaft nicht mit dem der mathematischen Wissenschaften erschöpft sei. Denn sicherlich ist ja auch die Kritik Wissenschaft. Die wissenschaftlichen Begriffe vom Schönen sind nicht ein für allemal begrifflich feststehende Regeln, sondern sie sind als die besonderen Erscheinungsweisen der allgemeinen Formgesetzlichkeit in jedem Fall einzeln aus dem mitfühlenden und mitlebenden Schauen zu entwickeln. Sie setzen ein Erleben voraus, das das künstlerische Erlebnis in sich neu hervorbringt und, wie dies in Gestalten spricht, nun diese Gestalten in Gedanken umsetzt. Der zweite Teil des Satzes erledigt den Begriff der schönen Wissenschaft, der das ganze Jahrhundert des Rationalismus beherrschte. Ihm war auch die Dichtung wesentlich ein wissenschaftliches Erkennen und Lehren, nur nicht durch Verstandesbegriffe, sondern durch Einkleidungen und Bilder. Gibt es nach Kant keine schöne Wissenschaft, sondern nur schöne Kunst, so löst er damit das Kunstgebiet von einer Auffassung ab, die es durch die Beziehung auf ein Außer-Künstlerisches wertet, und stellt es auf sich selber.

In vorsichtiger und überaus merkwürdiger Weise tastet er sich auf dem unbekannten Felde weiter, wenn er zunächst Kunst, Natur, Wissenschaft, Handwerk und dann noch angenehme und schöne Kunst unterscheidet — jene wirkt durch kunstvolle Anordnung von Sinnesreizen wie die Kunst der Tafelfreuden, diese durch die Vorstellungsart, die sie übermittelt. Diese, wie wir längst vom Schönen im allgemeinen wissen und nun auch von der Kunst im besonderen lehren, ist für sich selbst zweckmäßig, und, obwohl ohne Zweck, befördert sie die Kultur des Gemüts durch das Gefühl der Freiheit im Spiel unserer Erkenntnisvermögen. Nun kommen die wichtigen neuen Bestimmungen, die gleichfalls im Früheren längst vorbereitet sind. Kunst als Gebilde eines freien Spiels wird nicht nach Be-

griffen hervorgebracht. Sie darf keinen Zwang der Regeln verraten. Sie soll nicht ein Begriffsgebilde, sondern freie Schöpfung sein. Daraus fließt plötzlich und beinah überraschend der große Satz, daß die Natur schön sei, wenn sie zugleich als Kunst aussieht, die Kunst aber, wenn wir uns bewußt sind, daß sie Kunst sei und sie uns doch als Natur aussieht. Dies bedeutet, daß sie, als bewußte Schöpfung des Menschen menschlicher Absicht entspringend, doch unabsichtlich scheine als ein aus sich selbst bestimmtes und in sich selbst vollendetes Leben. Die Natur ist schön, wenn sie als Kunst erscheint, d. h. als eine Einheit des Gesichts, in der die Seele sich den Ausdruck ihres Erlebnisses schafft. Die Kunst ist schön, wenn sie als Natur erscheint, d. h. in aller Gesetzlichkeit ihrer Gestaltung als die Selbstverständlichkeit eines in sich notwendigen und aus sich selbst bestimmten Lebens. Keine Peinlichkeit der Regel darf wie eine Schulform durchblicken, keine Fesselung der Gemütskräfte durch Vorschrift und bewußte Absicht an dem Werke sichtbar bleiben. Es muß erscheinen wie eine freie Notwendigkeit der Natur.

Dies führt zu dem entscheidenden Satze, daß schöne Kunst Kunst des Genies sei. Die Loslösung des Schönen von aller Begrifflichkeit gibt diese wesentliche Einsicht unmittelbar an die Hand. Das Schöne und die Kunst erhalten damit ihren völlig eigenen Ursprung in der Seele. Genie wird bestimmt als das Talent, das der Kunst die Regel gibt. Da das Talent angeboren, bedeutet das Genie eine angeborene Gemütsanlage, also nichts durch Lehre Erwerbbares, sondern eine Naturkraft. Man könnte also auch sagen: Genie ist die angeborene Gemütsanlage, durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt. Dann freilich bedeutet das Kunstgebilde ein in bestimmter Gesetzlichkeit und Notwendigkeit Gestaltetes und in diesem Sinne ein Gebilde unter und nach Regeln. Aber diese Regeln sind nicht Begriffe, die der Verstand erfaßt und also auch der Verstand überträgt. Sie sind jene Gesetzlichkeit der Form, wie sie die innere Notwendigkeit des geschauten Gebildes selber ist

und in der Gestalt herausstellt. Sie ist die Schau selber, die sich in ihrer inneren Gesetzlichkeit auswirkt und darstellt. Sie entspringt mit dem geschauten Werke als dessen innere Bestimmtheit. Sie ist also nicht durch den Begriff vermittelt, sondern wird unmittelbar aus der Schau geschaffen. Dem Genie entspringt eine neue, in eigenen Gesetzen selbstbestimmte und lebende Schöpfung. Sie entspringt ihm aus der Stimmung der Vermögen in seiner Seele. Sie ist der Ausdruck einer in ihm wirkenden Naturgewalt. So ist es die Natur, die hier jene Gesetze gibt, welche das Kunstwerk bilden. Die Natur gibt der Kunst das Gesetz. Schöne Kunst also wird nur als Tat des Genies möglich. Das Genie aber ist die Gabe, das hervorzubringen, was sich nach Regeln nicht angeben läßt.

Die philosophische Ästhetik hat mit diesen Sätzen die innere Übereinstimmung mit der großen Kunst gefunden. Die Einheit des Gedankens, die Goethe und Kant umspannt, wird möglich. Auch das Schöne bedeutet im höchsten Sinne eine Gesetzlichkeit. Aber es ist eine Gesetzlichkeit nicht der lernbaren Regel, sondern der freien Schöpfungstat. Es sind damit die Wesenszüge der Genialität zugleich abgeleitet. Der erste ist die Originalität, — die Ursprünglichkeit des aus sich selber wirkenden und gestaltenden Lebens. Der zweite wäre darin zu erkennen, daß seine Werke in sich musterhaft und vorbildlich sind, nicht nachgeahmt nach fremder Leistung, aber für andere zwar nicht Vorbild der Nachahmung, aber der Nachfolge. Denn sie bedeuten ja jene Gemeingültigkeit des Gefühls, deren Sprache jedes Werk sein will und muß, das auf den Namen der Schönheit Anspruch macht. Das Genie ferner kann die Regeln nicht angeben, nach denen es schafft. Sie sind in der Notwendigkeit des zu gestaltenden Werkes jedesmal wieder ein unmittelbares Erlebnis. Es gibt die Gesetze als eine frei schaffende Natur, nicht als ein Verstand, der Begriffe denkt und lehrt. Diese Natur endlich gibt durch Genie nicht der Wissenschaft Gesetze, sondern nur der Kunst und nur der schönen Kunst. Kant legt

hohes Gewicht darauf, an dieser Stelle die Gebiete der Wissenschaft und der Kunst zu scheiden. Er will das Genie durchaus beschränkt wissen auf das künstlerische Bilden. Auch Newton, ein so „großer Kopf" er war, sei doch kein Genie gewesen. Alles in Begriffen Lernbare soll außerhalb der Geniewelt stehen. Die Wissenschaft aber bleibt unter allen Umständen das große Reich der Begrifflichkeit. Sie wäre, hätten wir sie je in ihrer Vollendung, der allgemeine Verstand. In ihrer Welt kann jeder auf jeden seine Einsicht in bestimmten und lernbaren Begriffen übertragen. Jeder dieser Begriffe greift in den Zusammenhang der allgemeinen Begriffswelt ein, welche die Wahrheit ist. Aber das Genie kann nur schaffen, und es schafft, was einzig ist, und was in seiner Einzigkeit höchstens einmal wieder den neuen Genius zu wecken vermag, daß er abermals aus sich und in eigener Gesetzesschöpfung das Einzige schaffe.

Das Verhältnis liegt überaus fein und tatsächlich schwieriger, als es in Kants schlicht-ehrwürdiger Darlegung scheint. Es ist zu scheiden zwischen dem gegenständlichen Gebilde und der Art, in der es entdeckt und gefunden wird. Das gegenständliche Gebilde der Wahrheit bedeutet ganz gewiß den allgemeinen Verstand und sein Reich der notwendig geltenden Begriffe, die lernbar und übertragbar sind. Das gegenständliche Gebilde der Schönheit bedeutet lauter Schöpfungserlebnisse von Einzigkeiten. Es ist der Unterschied von Denken und Schauen — jenem Schauen, welches Schaffen ist. Nun gibt es aber auch im Wissenschaftlichen ein schauendes Erkennen, das zum erstenmal und in einer wirklichen Schöpfung die Gesetzlichkeit neuer Erkenntnisgebiete erschließt. Es gibt sogar, zum mindesten in den Geschichtswissenschaften, ein Erkennen, das wahrhaftige Schöpfung des Gegenstandes ist und ihn in einer nicht lernbaren Gesetzlichkeit des schauenden Erkennens hinstellt in seiner Lebendigkeit. In diesem Sinne kann auch die Wissenschaft in ihrer Schöpfung geniale Tat sein. Es sind aber freilich Künstlerkräfte, die in solchen Fällen sich im

Schaffen der Erkenntnis erweisen. Kant nimmt auch in diesem Beispiel Wissenschaft eigentlich allein im Sinne der mathematischen Erkenntnis. Aber auch in ihr sind Galileis Schöpfung der modernen Physik und Leibnizens Rechnung des Unendlichen gewiß geniale Taten. Mit Winckelmanns Schau des Griechentums und seiner Schönheit grenzen wir bereits unmittelbar an das Gebiet der Kunst. Kants Gedanke besteht zu Recht, sofern es sich um die Scheidung des Begrifflichen und des Intuitiven handelt. Aber das Intuitive greift tief in das Gebiet der Wissenschaft hinüber. Die Tatsache Goethe erweist die willkürliche Begrenzung des Geniebegriffs in Kants Bestimmung. Es ist dieselbe Genialität des Schauens, die seine Dichtung und sein Erkennen trägt. Sein Erkennen aber ist Erkennen im vollgültigen Begriff der Wissenschaftlichkeit. Aber das Recht der schaffenden Intuition bildet ja bis heute das schwierigste Problem in der Logik der Wissenschaft. Kant ist im vollen Rechte, wenn er von der nüchternen Vernunftuntersuchung und der Darstellung ihrer Ergebnisse das falsche und schimmernde Geniegebaren fernhalten will. Er schafft sich aber aufs neue künstliche Schwierigkeiten, wenn er dem Genie zuschreibt, daß es reichen Stoff hervorbringe, die Form aber erfordere ein durch die Schule gebildetes Talent.

Dies führt zur Untersuchung der Frage über das Verhältnis des Genies zum Geschmack. Seltsamerweise führt sie zu den wichtigsten neuen Bestimmungen und zu einer wirklichen Erweiterung der ästhetischen Einsicht. Naturschönheit, nach Kant, ist ein schönes Ding, Kunstschönheit eine schöne Vorstellung von einem Dinge. Noch einmal macht dieser Satz es eindringlich, wie die Schönheit der Kunst in der Darstellungstat des Geistes entspringt und im Grunde in ihr allein besteht. Die alten Schwierigkeiten kehren wieder, wenn im Sinne der früheren Unterscheidung der Satz gelten soll, daß das Urteil über das künstlerisch Schöne eigentlich kein rein ästhetisches sei so wenig wie z. B. das über die Schönheit des Weibes.

Denn in beiden Fällen handle es sich nur um schöne Darstellung zweckhaft bestimmter Gebilde. Das Urteil über die Schönheit schließe also ein solches über die Vollkommenheit, demnach ein Erkenntnisurteil ein. Denn Vollkommenheit besteht ja in der Gemäßheit mit einem Begriff. So werde denn auch, ist der Sinn des Kantischen Satzes, etwa in einer dramatischen Dichtung das als Lebensgestalt und sprachlich Vollkommene zugleich nach seiner Darstellung als ein Schönes erfaßt. Seltsamerweise fielen dann also die höchsten künstlerischen Gebilde aus dem Gebiete des rein Künstlerischen heraus. Die völlige Unmöglichkeit der Kantischen Unterscheidung liegt zutage. Es ist gleichgültig, welcher Art der Stoff ist, der in das künstlerische Schauen eingeht. Den rein künstlerischen Wert entscheidet die Reinheit der Darstellung, durch die das Geschaute Gestalt wird. Kant selber führt seine Auffassung zu der Bemerkung, daß die Kunst auch das in der Natur Häßliche (mit Ausnahme des Ekelhaften) schön vorstelle und etwa auch Krieg und Pest in prachtvolle dichterische Bilder bringe. So gibt sie durch die Art der Darstellung ihrem Erzeugnis die Form der Schönheit. Dies zu tun und zu können erfordere lediglich Geschmack, der nur ein Vermögen der Beurteilung, nicht ein solches des Schaffens sei. So bemerke man an den Kunstwerken oft Genie ohne Geschmack, oft Geschmack ohne Genie.

Die Stelle ist von solcher Wichtigkeit, daß sie Kant zu neuen Versuchen veranlaßt, das wesentlich Künstlerische in eigenen Ausdrücken zu fassen. Die Versuche sind abermals solche des Genius, der zu den wichtigsten neuen Einsichten anleitet, indem er doch selber, aller wirklichen Fühlung mit dem Gegenstande bar, unsicher genug vorwärtstastet. Der Begriff, der an dieser Stelle in den Zusammenhang eingefügt wird, deutet zurück auf eine gewaltige Geschichte des Gedankens, war aber vor allem in der nachkantischen Philosophie zu ungeahnter Entfaltung bestimmt. Die Kunsterzeugnisse nämlich, die Geschmack, aber kein Genie beweisen, sollen geistlos sein. Es wäre

also die Frage, was hier unter Geist zu verstehen sei. Wir müssen uns daran erinnern, wie jenes Spiel der Gemütskräfte, in dem das Ästhetische ganz eigentlich bestand, als Belebung im Gemüte sich kundbar machen und ausdrücken sollte. Jenes Schweben war gemeint, in dem das künstlerische Schauen, über alle Abhängigkeit von den Zufallsreizen des Alltags und seiner Erfahrungsgegebenheiten erhoben, von aller Gebundenheit in Begriffen frei, in sich selber selig sich genug ist und sich die Ewigkeit wünscht, — jener Zustand des Gemüts, der freilich als das Wesentliche des Schönheitserlebnisses sich behaupten darf. Das Schöne als Erlebnis der schauenden Schaffenstat ist diese Belebung im Gemüte. Geist in ästhetischer Bedeutung wird nun diese belebende Kraft im Gemüte genannt. Der Geist ist die zeugende Kraft des Lebens. Es ist, in der seltsam schlichten Kantischen Nüchternheit, genau der platonische Eros, der hier im ästhetischen Zusammenhang als der Dämon der Lebenszeugung seinen Platz zurückgewinnt. Er gewinnt ihn, seltsam genug, zurück zusammen mit der anderen platonischen Gedankenzeugung, mit der Idee. Der Geist ist das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen. Nun ziehen sich wieder im Ästhetischen die Maschen des Kantischen Gedankennetzes zusammen. Die ästhetische Idee nämlich hebt sich in ihrem Sinn gegen die Vernunftidee ab als ein von ihr Verschiedenes und verschafft doch zugleich dem als Vernunftidee Undarstellbaren eine andere Art von Darstellbarkeit. Die Kantische Ideenlehre aus der „Kritik der reinen Vernunft" schafft sich in der ästhetischen Ideenlehre eine Art Durchführung und ungeahnte Vollendung. Die ästhetische Idee ist eine Idee der Einbildungskraft, die Vernunftidee, wie ihr Name sagt, eine Idee der Vernunft. Die ästhetische Idee ist eine Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß doch ein bestimmter Gedanke oder Begriff ihr angemessen wäre, so wie die Vernunftidee ein Begriff war, dem keine Anschauung, keine Vorstellung der Einbildungskraft gemäß ist.

So schafft die Einbildungskraft aus dem Stoff der wirklichen gleichsam eine andere Natur. Frei von den Gesetzen der Assoziation, als eine lebendige, selbständige Schöpferkraft bringt sie eine eigene Natur hervor in eigenen Gesetzen und verarbeitet den Stoff der Natur zu etwas, was sie übertrifft.

Auch die ästhetischen Ideen greifen über die Grenzen des in der Erfahrung Gegebenen hinaus. Sie kommen einer Darstellung der Vernunftideen nahe und erhalten dadurch einen objektiven Anschein. Es ist ihnen als inneren Anschauungen kein Begriff angemessen. Wenn Kant dies verdeutlicht durch Beispiele aus der Dichtung, die Vernunftideen von Engeln, Teufeln und Hölle versinnlicht und Erfahrungsbegriffe von Neid, Laster und Tod in unempirischer Vollständigkeit darstellt — — überaus belehrend, wie dies dunkle Nachklänge aus Miltons Verlorenem Paradiese sind und Kant hier ohne Wissen den germanischen Pfad der Schweizerischen Ästhetik zu Ende geht! — —, so zeigen diese Beispiele allerdings, wie wenig er aus künstlerischer Erfahrung und Bildung imstande war, die Tiefe, Bedeutung und Fülle des eigenen Gedankens zu erreichen. Der künstlerischen Ästhetik gibt er dennoch mit der ästhetischen Idee einen wesentlichen Grundbegriff. Sie bedeutet die Vollständigkeit und Ganzheit des künstlerischen Gesichts, welches alle Bedingungen seines Daseins in sich selber trägt und dadurch als eine Totalität des Lebens ein Unendliches ist. Das Belebende der Gestalten, deren Gedanke unausdenkbar, geht auf das Unendliche der künstlerischen Gebilde. Es ist also wahr, daß die unendliche Ganzheit im Schönen zur Darstellung kommt und die ästhetische Idee die Vernunftidee nach ihrer Darstellbarkeit in der Scheinwelt der Einbildungskraft bedeutet. Die Welt der Schönheit übertrifft die Welt der Natur dadurch, daß sie ein in sich Vollendetes und Ganzes ist. Sie übertrifft also nur die Natur der Erfahrung als das immer Bedingte. Sie rührt an die Natur der Idee als das Unbedingte. Natur in ihrer Ganzheit ist

als das Vollendete nicht zu übertreffen. Die Schönheit offenbart nur spielend ihren Sinn.

Der Geist in ästhetischer Bedeutung ist also gar nichts anderes als der Genius, der Genius als die schaffende Kraft einer anderen Welt der Unendlichkeit. Das Unschöpferische ist das Geistlose, ist es in jedem Sinn des Begriffs, ist es in allen Gebieten des Lebens. Es gibt geistloses Gespräch, geistlose Haushaltsführung, geistlose Politik, geistlose Wissenschaft und ach! wie viel geistloses Philosophieren. Geistlos in allen Gebieten des Lebens ist das Tun, dem die belebende Idee fehlt als ein Zeugendes, ein Schaffendes, eine neue Schöpfung Setzendes. Durch und durch geistlos ist alles Philosophieren, das nur die Begriffe um sich selber wendet ohne Beziehung auf einen Leben aufbauenden Gedanken. Die Kraft des Geistes ist den künstlerischen Kräften stets verwandt, wenn sie nicht unmittelbar aus ihnen stammt. Es ist ein schöner Ausdruck Kants, wenn er davon spricht, wie die Anschauung den Begriff auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitere. Die Einbildungskraft wirkt darin schöpferisch. Sie bringt, wie es nun wieder durchaus unzulänglich heißt, die Vernunft in Bewegung, mehr in der Vorstellung zu denken, als in ihr deutlich gemacht werden kann. Höchst bezeichnend und völlig irreführend weist Kant zum Beispiel auf die sogenannten ästhetischen Attribute, mit denen etwa der Wirkungskreis der Göttergestalten angedeutet wird. Er steht am Quell der tiefsten künstlerischen Einsicht, aber sein Blick fällt immer noch auf die Gebilde einer durchaus abgelebten und im Grunde ganz unkünstlerischen Kunst. Er denkt die Anschauung und die mit ihr verknüpften Gedanken als ein Zweierlei, da doch eben die Einheit von Gestalt und Bedeutung das Wesen des Künstlerischen ist. Diese Einheit ist die Unendlichkeit des künstlerischen Gebildes. Kants Fortschritt liegt darin, daß er diese Unendlichkeit in seiner Einsicht zu bergen sucht.

Man kann daher eigentlich im künstlerischen Schauen und

seiner Einheit nicht Einbildungskraft und Verstand als die zwei Kräfte scheiden, die darin spielen, indem die Einbildungskraft die belebende Anschauung, der Verstand den Gedanken gäbe. Es ist ein unzureichender Ausdruck für das, was bezeichnet werden soll, — für die Anschauung, die Gedanke, den Gedanken, der Anschauung ist. Es ist kein Begriffsgedanke, sondern ein solcher des schauenden Verstehens. Das Genie bestände bei der Kantischen Auffassung in einem glücklichen Verhältnis der Gemütskräfte, „zu einem gegebenen Begriff Ideen auszufinden und zu diesen den Ausdruck zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjektive Gemütsstimmung als Begleitung einem anderen mitgeteilt werden kann". Das letztere Talent ist das, was man Geist nennt, „das Unnennbare im Gemütszustande bei einer gewissen Vorstellung auszudrücken und allgemein mitteilbar zu machen". Das Genie vielmehr besteht in der Gestaltungskraft, mit der ein ursprünglich Erlebtes in einem Gebilde eigener Schöpfung zur Notwendigkeit und Bestimmtheit des Ausdrucks in der Anschauung gebracht wird, so daß es das Gefühl der Empfangenden zu dem gleichen Erlebnis zwingt. Die große Kunst baut eine Einheit der Menschheit in der Gemeinsamkeit des Gefühls für das Menschsein auf. Der Geist in ihr ist die zeugende Kraft, die ein neues Lebendiges schafft und die Menschheit in das Leben mit ihm hineinzwingt. Geist ist dort, wo Leben geschaffen wird und nicht bloße Begriffe sich in sich selbst vergnügen. Es wären demnach für Kant die Kräfte, die das Genie bilden, Einbildungskraft, Verstand, Geist und Geschmack. Der Geist gibt die Ideen aus dem belebten Spiel der Einbildungskraft, der Geschmack gibt durch Urteilskraft die Angemessenheit der Einbildungskraft in ihrer Freiheit zu der Gesetzmäßigkeit des Verstandes. So kommt der seltsame Schluß heraus, daß zur schönen Kunst Geschmack wichtiger sei als Genie. „Denn aller Reichtum der Einbildungskraft bringt in ihrer gesetzlosen Freiheit nichts als Unsinn hervor; die Urteils-

kraft ist hingegen das Vermögen, sie dem Verstande anzupassen." Eine Kunst in Ansehung des Genies kann eher eine geistreiche, in Ansehung des Geschmacks aber allein eine schöne Kunst genannt werden. Auch hier spricht ohne Wissen Kants durch den anscheinend logischen Gedankengang die Gewöhnung an eine zahme Kunst ohne wahrhafte Schöpferkräfte. Es ist dieselbe ästhetische Gesinnung, die in Shakespeare mit seinem Reichtum doch im Grunde den ungezügelten Wilden sah, dem es an Geschmack leider fehle. Der Fehler des Schlusses aber liegt in der Unsicherheit des künstlerischen Formbegriffs. Es soll der Geschmack sein, der den überströmenden Ideen die Form gebe. Die Form wird damit im Sinne einer Auswahl und Einschränkung verstanden und ihres wesentlichen künstlerischen Sinnes beraubt. Genie vielmehr ist die Kraft zur Schöpfung der künstlerischen Form. Sie bedeutet das einheitliche künstlerische Lebensgebilde, in dem der Sinn des künstlerischen Gedankens sich gesetzlich auswirkt und anschaulich darstellt und erfüllt. Genie ist Selbstgesetzlichkeit im Schaffen. Diese Gesetzlichkeit bedeutet die Form, die nach Kant der Geschmack hinzufügt. Genie also ist in sich selbst Geschmack, aber nicht der Geschmack der Herkömmlichkeit, der ganz willkürlich manches duldet, manches ausschließt, sondern schöpferischer Geschmack, der sein Werk in seiner eigenen Notwendigkeit gestaltet. So führt Kant hier überall zu den wahren Tiefen des künstlerischen Verstehens und kann sie doch mit den eigenen Begriffsmitteln noch nicht völlig bewältigen. Diese späten Abschnitte der „Kritik der Urteilskraft" verraten ein wahres Ringen um neue Erkenntnis, das bezeichnenderweise dort eintritt, wo der Übergang von den allgemeinen Grundlegungen zur Lehre von den Tatsächlichkeiten der Kunst gewonnen werden muß. So wenig fertig in sich selber ist der Kantische Geist. Wir begleiten ihn auf diesen Seiten im wirklichen Erleben seiner neuen Entdeckungen

Was die „Kritik der Urteilskraft" weiterhin noch zur Kunst-

lehre vorzutragen hat, enthält viel Reizvolles, reizvoll vor allem zur Erkenntnis Kants selber in seinen ästhetischen Neigungen und Abneigungen, der Art und den Grenzen seines künstlerischen Verstehens. Auch fehlt es nicht an Hinweisen von wirklicher Fruchtbarkeit für die künstlerische Ästhetik. Aber es liegt doch jenseits des Kreises, in dem die eigentlich grundlegende Arbeit geschieht. Kant selber ist sichtlich weit entfernt davon, diese Bemerkungen mit dem Anspruch der Wissenschaft zu geben. Wenn er die Schönheit jetzt als den Ausdruck ästhetischer Ideen faßt, so verdient der Gedanke eingehende Erwägung, der die Künste nach den Ausdrucksmitteln des Menschen unterscheiden will. Die Ausdrucksmittel sind Wort, Gebärde und Ton für den Gedanken, die Anschauung und die Empfindung. Wir erhielten danach drei Arten schöner Künste, die redenden, die bildenden, die Künste des Spiels der Empfindungen. Redende Künste wären Beredsamkeit und Dichtung, von denen nach Kants naiver Auffassung jene ein ernstes Geschäft treibt wie ein Spiel, diese ein Spiel, so daß es dem Ernst etwas bietet, jene also weniger, diese mehr leistet, als sie verspricht, was dann zugleich das Werturteil über beide begründen soll. Die bildenden Künste sollen solche der Sinnenwahrheit sein wie Bildhauerkunst und Baukunst oder solche des Sinnenscheins wie die Malerei. Die Lustgärtnerei wird zur Malerei gestellt. Die Künste des Spiels der Empfindungen spielen mit den Graden der Stimmung des Sinns, mit dem Gefühlston der Empfindungen wie die Musik und die Farbenkunst, die unter diesem Gesichtspunkt in der Reihe demnach zum zweiten Male auftaucht. Die Künste können in demselben Erzeugnis auch miteinander Verbindungen eingehn. Das Wesentliche für die Abschätzung ihres Wertes liegt in jener Form, die als ein Schauen zweckmäßig ist für das Erkennen, wo die Lust also zugleich Kultur ist und den Geist zu Ideen stimmt, mithin ihn zu weiterer solcher Lust fähig macht. Es handelt sich also nicht um bloßen Genuß und bloße Zerstreuung. Viel-

bedeutend tritt der Wink hinzu, daß in dieser Selbständigkeit des geistigen Wohlgefallens eine nahe oder ferne Verbindung mit moralischen Ideen liege, die ja allein ein selbständiges Wohlgefallen bei sich führen. Diese Verbindung nur rette das Gemüt vor Ekel und Stumpfheit, die unfehlbar sonst aus dem bloßen Genießen folgen müßten. Der ästhetische Wert der Künste richtet sich nach der Kultur, die sie dem Gemüt verschaffen, und der Erweiterung der Vermögen, die in der Urteilskraft ins Spiel kommen, also nach der Art, Größe und Tiefe des Schauens. Hier redet freilich oft genug die Kunstfremde Kants, wenn die Musik den untersten Platz erhalten soll, weil sie nur mit Empfindungen spielt, und die bildenden Künste höher stehn, weil sie zugleich ein Geschäft verrichten, „die Urbanität der oberen Erkenntniskräfte zu befördern", d. h. einen Austausch und eine Gemeinschaft feiner Gefühle in den Menschen hervorzurufen. Jene gehe von Empfindungen zu unbestimmten Ideen, diese von bestimmten Ideen zu Empfindungen. Sogar den Groll über den störenden Gesang der Sträflinge im nahen Gefängnis hat Kant der Musik bis in das Grundbuch der deutschen philosophischen Ästhetik nachgetragen, wenn er ihr den Mangel an Urbanität vorwirft, daß man sich ihren Klängen nicht entziehen könne, wenn man einmal zufällig in der Nähe sei. Die Kunstfremde verrät sich ebenso, sehr, wenn es Kant möglich ist, Lessing und Batteux in einem Atem zu nennen, wie wenn er Wieland und Homer mit demselben Zuge der Feder zusammenbringt. Anders steht es mit den psychologischen Bemerkungen, zu denen diese Betrachtungen Anlaß geben, über Vergnügen, Schmerz, Gefallen und Mißfallen, Glücksspiel, Tonspiel und Gedankenspiel, Scherz, Lachen, Laune und Naivität. Diese Bemerkungen sind zum überwiegenden Teil von entzückender Feinheit. Sie öffnen den Zutritt zu dem Felde des ästhetischen Lebens der Seele, auf welchem Schiller die reiche Saat ernten sollte. Es ist nicht die Sendung Kants, ein neues Verstehen der Künste zu bringen, in deren

Welt nun einmal nur die bescheidenste eigene Erfahrung an seinem Wege lag. Aber er eröffnet der Erkenntnis ein neues Reich der Seele. Das Reich des Geistes in der Seele auszumessen ward sein Beruf. Er hat ihn mit der Einsicht in die ästhetischen Gesetzlichkeiten des Geistes vollendet.

4. Der Sinn der Schönheit

Es ist eine alte Gewohnheit, daß Kant seine grundlegenden Bücher nach dem Vorbild der „Kritik der reinen Vernunft" in Analytik und Dialektik abteilt. Zunächst erscheint es als eine reine Künstlichkeit, wenn auch die ästhetische Urteilskraft ihre Antinomie haben soll. Aber dies gibt doch wirklich den Anlaß dazu, eine besondere Schwierigkeit im Widerstreit ästhetischer Urteile aufzuhellen. Vollends, wenn in bloßer Nachahmung der Auflösungen in der Vernunftkritik die Vereinbarkeit der widerstreitenden Sätze nur durch einen Hinweis auf das Übersinnliche möglich werden soll, so könnte das erste Gefühl des Lesers sein, sich darüber zu verwundern, daß ein großer Mann die Verliebtheit in seine Gedankengewöhnungen so weit zu treiben vermag. Aber in Wahrheit springt hier plötzlich eine ungeahnte neue tiefsinnige Einsicht heraus. Die Kantische Ästhetik gewinnt erst hier ihre letzte Tiefe. Sie bleibt fast bis zur letzten Zeile im Wachsen und endet mit ihrem fruchtbarsten Gedanken.

Die Antinomie der Geschmacksurteile ist bis in die allgemeine ästhetische Bildung eingedrungen. Daß über den Geschmack sich nicht streiten lasse, ist ein oft gehörtes Wort. Ihm steht die Überzeugung der Kenner gegenüber, daß über den Geschmack sehr wohl zu streiten sei. Der erste Satz muß annehmen und sich darauf berufen, daß das Urteil des Geschmacks nicht auf Begriffe gegründet sei. Der Gegensatz muß dagegen halten, daß es dennoch irgendwie auf Begriffen ruhe. Denn sonst wäre kein Anspruch auf die notwendige Einstimmung mit unserm Urteil möglich. Die Auflösung des Streits kann nur darin liegen, daß es nicht auf einem bestimmten Begriff beruht, aus dem

wie aus einer Regel das Urteil zwingend erschlossen werden könnte, sondern auf einem unbestimmten Begriff, — wie es nun rätselhaft genug heißt, vom übersinnlichen Grunde der Erscheinungen. So nötigt auch hier die Antinomie, über das Sinnliche hinauszugehen und im Übersinnlichen den Punkt der Vereinigung für alle unsere Vermögen a priori zu suchen. Nur so kann die Vernunft mit sich selber einstimmig werden. Das ästhetische Urteil nämlich, wie wir längst wissen, ist kein Urteil der begrifflichen Erkenntnis, in welchem der Begriff die Anschauung gegenständlich bestimmt und dadurch notwendige Geltung für jedermann erhält. Diese Notwendigkeit der Einstimmung fehlt dem ästhetischen Urteil, das immer ein Gefühlsurteil bleibt. Aber dies Gefühl ist doch nicht das lediglich persönliche des bloß subjektiven Erlebnisses. Es ist die Freude des Schauens, d. h. jener Gesetzlichkeit eines geistigen Bildens, in der die Anschauung Gedanke, die Natur der Ausdruck geistiger Bedeutung wird, Natur und Geist zur Einheit miteinander kommen. Die Natur ist nicht mehr bloß sinnliche Gegebenheit, sie ist Ausdruck und Darstellung des Geistes. Sie ist vom bloß Sinnlichen losgelöst und zur unsinnlichen geistigen Bedeutung erhoben. Sie ist Formgedanke, eine Einheit von Gestalt und Bedeutung, von Natur und Geist. In einem Übersinnlichen wird das Sinnliche Geist und geisteseigen. Dies geschieht nicht in einem Begriffe, sondern in einer Bedeutungseinheit, die im Sinnlichen als sein Sinn schwebt. Darum läßt sich über den Geschmack nicht streiten, weil Gefühlserlebnisse sich gegen jede Begriffsbindung behaupten. Darum gibt es dennoch einen Streit in ästhetischen Dingen, weil, wer die Bedeutungseinheit durch sein Gefühl ergriff, versuchen kann und muß, sie den andern in ihrem Gefühl zu erschließen. Dies ist kein Zusammenzwingen durch den Begriff, sondern ein Zusammenneigen in der Freiheit der Gefühle. Die Freiheit der Gefühle klingt zusammen in einer gemeinsamen Anschauung.

Der Ausdruck, in den Kant diese Beziehungen bringt, führt

zu tiefer Erfassung der hier sich herausbildenden Gedankeneinheit. Er spricht von der subjektiven Zweckmäßigkeit in jenem einhelligen Spiel von Einbildungskraft und Verstand, wie sie sich in einer Belebung unserer Gefühle kundgibt. Er bezeichnet darin überaus fein und schlicht jene nach Ewigkeit verlangende Stimmung des Gemüts, in der die geistigen Kräfte mit sich und mit der Welt in Übereinstimmung und damit der Geist mit seiner Fülle und die Welt mit ihrer Mannigfaltigkeit Einheit und Übereinstimmung geworden sind. Sofern aber die Idee des Zweckes sie durchdringt, ist ja die Welt aus dem Geiste gestaltet und geisterfüllt, da der Zweck den Begriff bedeutet, sofern er zur Ursache der Dinge und ihrer Verwirklichung wird. Die zweckhafte Welt ist die dem Geist und seinem Gedanken entsprungene und aus dem Geist und seinem Gedanken gestaltete Welt. So wäre nun im Schönen die zweckhafte Einheit von Geist und Welt erreicht. Das Sinnliche erscheint als Ausdruck eines übersinnlichen Gedankens. So fänden wir im Übersinnlichen die Einheit zugleich des Geistes und der Welt. Jenes Einswerden in den Urteilen des Geschmacks aber bestünde im Ergreifen und Mitteilen der übersinnlichen Bedeutungen, wie sie sich nicht in bestimmten Begriffen, wohl aber im begrifflich Unbestimmten und doch intuitiv völlig Bestimmten des erfühlten Schauens fassen lassen. Das Schauen als die Übereinstimmung des Geistes in sich und des Geistes mit der Welt ist das Einswerden mit dem Übersinnlichen, das Grund des Geistes zugleich und der Welt ist. Denn der Geist erschöpft sich nicht in der sinnlichen Gebundenheit, er ist in seinem Grunde die Freiheit reiner Gedanken, und so erschöpft sich die Welt nicht in sinnlichen Bedingtheiten. Auch sie in ihrem Grunde ist die Bedeutung eines reinen Gedankens. In dieser reinen Gedanklichkeit finden Geist und Welt im Schönen ihre Einheit.

Noch verweilen wir bei der Kantischen Betonung des Subjektiven in jener Zweckmäßigkeit. Sie ist nicht ein Gesetz der Natur, wie es die Kategorien sind, als wäre Natur nicht anders

als in der Gestalt der Zwecke zu denken und die Wirklichkeit nur als solche der Naturzwecke möglich. Die Schönheit ist nicht in diesem Sinne eines objektiven Gesetzes ein Zweck der Natur. Wir wollen daher in diesem Zusammenhange nicht von einem Realismus der Zweckmäßigkeit, sondern nur von einem Idealismus der Zweckmäßigkeit reden. Das Schöne ist ein geistesinnerliches und subjektives Glück. Es ist das Innewerden jener Einheit des Geistes in sich und des Geistes mit der Welt nicht im Begriff der Erkenntnis, sondern rein in der Idee, in einem bloßen Erlebnis des Geistes, im Gefühl, das ein Schauen ist und als dies Schauen wie ein Ahnen der tiefen Zusammenhänge, in denen Welt und Gedanke eins ist. Wir setzen sie nicht im Begriff und Gesetze. Wir empfangen sie in einer Seligkeit, die in sich selbst wie eine Gewißheit jenes Höchsten und Letzten ist, das wir nicht erkennen, auch nicht wollend vollenden, sondern nur fühlend ahnen als den Sinn, in dem sich die Welt erfüllt.

Wir werden so in den drei Teilen unserer philosophischen Arbeit zu dem Begriff des Übersinnlichen als dem Abschluß und letzten Rätsel unserer Bemühungen geführt. Die bedingten Erscheinungen forderten in unserer Wahrheitslehre ein Unbedingtes der Dinge an sich als ihren letzten Grund. Als nur in reinen Begriffen denkbar erwies es sich als eine intelligible Welt von reinen Gedanken und legte sich so dem Sinnlichen als ein Übersinnliches zugrunde. Als eine Verwirklichung reiner Begriffe würde diese intelligible Welt der Ideen eine zweckhafte Ordnung sein. Aber sie blieb lediglich eine unerfüllbare Aufgabe im Erkennen. Dies Unbedingte der Ideen kam zur Verwirklichung als ein Gesetz des reinen Willens in der Freiheit und ihrer Welt der Zwecke, die den Endzweck bildet. Diese Welt als die des Guten bedeutet eine übersinnliche Wirklichkeit, aber nicht als in Anschauungen vom Übersinnlichen, sondern lediglich praktisch als ein Gesetz der Taten, das unendliche Aufgabe ist und bleibt und immer wieder wird. Es ist auch hier der Zweckgedanke, der die Schwelle zur übersinnlichen

Welt bildet. Daß aber die Wirklichkeit eine Welt geistiger Zwecke sei, können wir auch diesmal nicht behaupten. Nun erhalten wir im Schönen ein anschaulich Wirkliches, das in sich selber geistige Bedeutung ist, eine Welt zugleich ganz der Natur und ganz des Geistes, eine Welt der Zweckmäßigkeit für den Geist, aber nicht einer objektiven, als ob sich in ihr ein Weltgesetz dem Begriff entdeckte, sondern der subjektiven Zweckmäßigkeit, die geistesinnerlich als eine Wohltat empfangen wird, da sie Tat des Geistes ist, die dem Geist eine Natur gibt, wie er sie schaffen würde, oder in der er eine Natur schafft, wie er sie empfangen möchte. Hier also endlich sind Natur und Geisteszweck dasselbe, aber sie sind es nur im Spiel der Einbildungskraft. Hier wird das anschaulich Wirkliche reiner Gedanke. Das Sinnenhafte kommt zu übersinnlicher Bedeutung. Die Welt ist Geist geworden. Das Ziel des Geistes ist in der Welt vollendet.

In der übersinnlichen Bedeutung des Schönen finden alle unsere Vermögen a priori ihre Vereinigung. Es ist die Einheit reinen Erkennens und reinen Willens in jenem selbstzweckhaft in sich vollendeten Gedanken, der im anschaulich Wirklichen sich darstellt. Die Welt des Schönen ist als Verstehen und als Tat in sich vollendet und sich selbst genug. Sie ist eine Welt des reinen Geistes und als solche zugleich eine Welt der Wirklichkeit. Sie macht im übersinnlichen Sinn die Welt geisteseigen. Das Schöne im Sinne jener subjektiven Zweckmäßigkeit ist eine übersinnliche, eine intelligible Welt im anschaulich Sinnlichen, nicht eine Welt der Begriffe, die das Sinnliche für das Erkennen gegenständlich bestimmen, sondern eine Welt der Ideen, die als ein unbedingtes Bedeuten im Gefühl ergriffen werden. So ist ja auch das Genie das Vermögen ästhetischer Ideen als jener Veranschaulichungen des Übersinnlichen. Dem Genie aber als einer Naturgewalt entspringt das Schöne als eine neue Welt eigener Gesetzlichkeiten. Nicht nach Begriff und Regel, sondern aus der unbeabsichtigten Stimmung der Geisteskräfte entspringt ihm seine Welt. Sie entspringt nicht seiner sinnlichen

Natur, die als ein Stück Naturgeschichte hineingefaßt ist in den begrifflich faßbaren Zusammenhang der Naturnotwendigkeit, sondern einer übersinnlichen Natur im Genius, die als ein Eigengesetz in ihrem eigenen unbedingten Sinn sich behauptet, Sinn und Gesetz in sich selber ist. In diesem Bilden, das von keiner Regel geleitet wird, sondern sich selbst Sinn und Gesetz ist, spricht etwas vom Ewigkeitssinn der Dinge. Die Natur des Genius ist im Sinnlichen und Bedingten ein Stück übersinnlicher Unbedingtheit. Im Übersinnlichen und Unbedingten unsere gesamte Geistigkeit einhellig zu machen, ein Stück Endzweck in der Natur darzustellen ist der letzte Zweck des Geistes. So begreift es sich, daß jene Gesetzlichkeit des Genius, obwohl nur eine subjektive Zweckmäßigkeit, doch ein Gesetz überhaupt für die Geister bedeuten kann und die künstlerische Freude, deren Ausdruck sein Werk ist, obwohl nur ein Gefühl, Allgemeingültigkeit besitzt, da ihr ein subjektives und doch allgemeingültiges Prinzip a priori zugrunde liegt. Es ist das Prinzip jener subjektiven Zweckmäßigkeit. Diese Zweckmäßigkeit wird wie zum Zeichen der in sich vollendeten Welt des Geistes und — mehr als das —, sie wird zum Zeichen der in sich vollendeten Welt als einer Welt des Geistes. Das Schöne ist aus dem sinnlich Bedingten in das übersinnlich Unbedingte erhoben, in dessen Einheit der Geist sein Ziel findet.

Betrachtungen wie diese sind es, die nun höchst überraschenderweise in dem letzten Abschnitt der Dialektik einen Gedanken zur Reife bringen, der schon bisher in mancherlei Andeutungen sich vorbereitete, und mit ihm einen neuen Begriff in die Ästhetik einführen, den man den entscheidenden Begriff des künstlerischen Verstehens nennen darf. So erhalten wir erst am Ende den ganzen Tiefblick in die Welt des Schönen. Es ist schon mehrfach bemerkt worden, daß das selbständige Wohlgefallen am Schönen auf eine Verwandtschaft mit dem Moralischen deute, welches der einzige Gegenstand eines selbständigen Wohlgefallens sei. Gemeint ist die vom sinnlichen Genießen

ganz verschiedene Billigung des Guten, welche rein auf der Idee des Sittengesetzes und damit auf reiner Vernunft beruht. Richtiger wäre in diesem Zusammenhange wohl anzuerkennen, daß eine neue und eigene Art des selbständigen d. h. von sinnlichen Reizen unabhängigen und geistigen Gefallens in der ästhetischen Freude entdeckt sei. Jene früheren Bemerkungen aber zusammen mit den Erwägungen, durch die wir zuletzt gegangen sind, führen nun zu dem großen, viel neue Aussichten bergenden Satze von der Schönheit als dem Symbol der Sittlichkeit. Der Begriff des Symbols und der symbolischen Darstellung wird gewonnen. Die Beziehung zwischen dem Ästhetischen und dem Moralischen wird zum Problem gestellt.

Es handelt sich bei der Darstellung darum, daß ein gedanklicher Inhalt anschaulich werde. Wir haben in der „Kritik der reinen Vernunft" als Schematismus der reinen Verstandesbegriffe jenes Verfahren kennen gelernt, durch welches die Kategorien mit der reinen Anschauung der Zeit eine Verbindung eingehen, die ihnen zu einer Wirklichkeitsbedeutung verhilft. Dies Verfahren könnte daher schematische Darstellung heißen. Nicht diese ist in unserem Zusammenhange gemeint, da im Ästhetischen ja von einer begrifflichen Bestimmung des Anschaulichen nicht die Rede ist. Die anschauliche Vorstellungsart aber mag schematisch oder symbolisch sein. Beide sind nicht bloße Bezeichnungen von Begriffen durch sinnliche Zeichen, wie sie etwa die Sprache in ihren Worten gibt. Denn diese Zeichen dienen gar nicht der Anschauung der Sache. Sie verknüpfen nur nach dem Gesetz der Assoziation mit dem Begriff den Laut. Die schematische Darstellung aber gibt dem Begriff selber anschauliche Bedeutung. Die symbolische Darstellung gibt dem Gedanken einen anschaulichen Ausdruck, was dadurch möglich wird, daß das Verfahren, durch welches die Einbildungskraft ihre Anschauung aufbaut, dem verwandt ist, in dem der Geist seinen Gedanken vollzieht. Das Bild in seinen Zügen scheint die Bezüge des Gedankens in sich zu tragen. Die Beispiele

Kants sind naiv und für die Tiefe des Gedankens durchaus unzulänglich. Wir stellen einen Staat, in dem das Volk sich selbst das Gesetz gibt, durch einen beseelten Körper dar: das Leben durchrieselt alle Glieder. Wir vergleichen ihn einer bloßen Maschine, etwa einer Handmühle, wenn ein absoluter Wille in ihm herrscht: von außen wird ohne lebendige Mitbestimmung der Teile die Bewegung hervorgebracht. Das Ganze ist toter Stein, und die Steine knirschen. Die innere Gesetzlichkeit der Vorstellungsweise ist in beiden Fällen, in Anschauung und Gedanken, dieselbe. Sehr tief führt die Bemerkung Kants, daß die Sprache voll von solchen symbolischen Ausdrücken sei: wenn etwa in der Sprache der Wissenschaft von Grund und Abhängen und Ableiten und Herausfließen die Rede geht. Man wird wohl sagen dürfen, daß darüber hinaus alle Wortsprache in ihrem Grunde symbolische Darstellung sei. Die am meisten vergeistigten Begriffe verraten dem Kundigen noch die Herkunft aus ursprünglichen Anschaulichkeiten. Dies führt zu der weiteren Einsicht, daß als symbolische Darstellung alle Kunst eine Gestalt des Sprachausdrucks bedeute, nur nicht eben notwendig in Worten, sondern in Klängen, Farben, Gestalten. In ihrem Dargestellten redet irgendwie die Seele. Dies begründet die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit des Symbolbegriffs im künstlerischen Verstehen. Das Schöne in seiner Einheit von Gestalt und Bedeutung ist Symbol. Alle Kunst beruht darauf, daß ein geistiger Inhalt, den das Gefühl erfaßt, sich im Anschaulichen darstelle. Darstellen ist das Wesen der Kunst. Darstellen heißt Symbol bilden. Der Künstler ist der Symbolbildner.

Nun aber heißt es bei Kant, daß das Schöne das Symbol des Sittlich-Guten sei. Ja, in einer starken Abänderung vieler früherer Bestimmungen wird geradezu gesagt: nur in dieser Rücksicht (einer Beziehung, die jedermann natürlich ist, und die auch jedermann andern als Pflicht zumutet) gefällt es allgemein. Es soll also jener Anspruch auf die Gemeingültigkeit des Wohlgefallens nunmehr aus dem Moralischen hergeleitet

werden. Unleugbar scheint die Gefahr hier groß, daß das Schöne seine Rechtfertigung finden solle wie früher zuweilen durch die außerkünstlerische Beziehung auf das Erkennen, so nunmehr durch die gleichfalls außerkünstlerische auf das Gute. Es ist sogar davon die Rede, daß das Gemüt sich in dieser Freude einer gewissen Veredlung und Erhebung über die bloße Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewußt ist. Die ganze Gestaltenlehre des ästhetischen Gefühls wird neu vorgenommen und jetzt durchweg auf das Moralische bezogen, — daß das Schöne unmittelbar gefalle wie das Gute, aber nicht wie dies im Begriffe, sondern im Schauen, — daß es ohne alles Interesse gefalle, während das Sittliche zwar ein notwendiges Interesse bei sich führt, aber nicht als Grund, sondern als Folge der sittlichen Willensbestimmung, so daß das Schöne gewissermaßen die Loslösung vom Sinnlichen vollzieht, die die Vorbedingung des Guten ist, — daß im Schönen die Freiheit der Einbildungskraft mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes einstimmig wird, wie im Moralischen die Freiheit des Willens mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen zusammenstimmt, so daß auch hier die Übereinstimmung des Geistes in sich selber eine Art Vorgestalt im Schönen findet, — daß endlich im Schönen jener subjektive Grund des Wohlgefallens als allgemein und für jedermann gültig vorgestellt wird, aber nicht in Begriffen, das Sittliche ebenso, aber durch Begriffe, eine allgemeine Geltung für jeden bedeute. So Zug um Zug wirkt das Schöne wie eine anschauliche Darstellung der Gesetzlichkeiten im Sittlichen. Die Beispiele Kants greifen abermals nicht in die wahre Tiefe. Wir benennen, meint er, schöne Gegenstände der Natur oder Kunst oft mit Namen, die nach sittlicher Beurteilung klingen, wenn wir Gebäude oder Bäume majestätisch oder prächtig, Gefilde lachend und fröhlich, Farben unschuldig nennen.

Mehr noch als an so vielen Stellen seiner Ästhetik steht Kant hier vor großen, ja vor den letzten Tiefen, ohne sie doch

in seinen Worten recht zu ergründen. Die symbolische Beziehung zum Sittlichen liegt in der Tat im innersten Wesen des Schönen, aber sie liegt nicht in jenen mehr äußerlichen Analogien. Jedes Schöne ist in sich selbst Persönlichkeit und Einzigkeit. Es ist eine Eigengesetzlichkeit, die in dem schönen Gegenstande zugleich gegeben und völlig erfüllt wird. Es ist die Lebendigkeit eines aus dem eigenen Gesetze zugleich sich selbst erschaffenden und in sich sich vollendenden Lebens. Es ist, als sich selbst genug, fertig und vollendet, ewig und bestehend für alle Zeit, Natur als Ausdruck in sich vollendeten persönlichen Lebens. In diesem Sinn bringt jedes Schöne Natur und Freiheit zu völliger Einheit. In diesem Sinne ist es Natur als Symbol der Freiheit und, so verstanden, nicht der Sittlichkeit, aber des Sittlichen. Es bringt das Natürliche und das Sittliche in sich zur Einheit. Dies löst auch jene Rätsel, um deren Lösung Kant so schwer ringt, ohne daß doch seine Ausdrücke die letzte Klarheit gewinnen können. Das Schauen der Schönheit ist nicht ein Erkennen, das, an das Sinnliche gebunden, unter der Gesetzlichkeit der Begriffe steht, die die Erfahrung ermöglichen. Es ist nicht Heteronomie, sondern Autonomie, freies schaffendes Vermögen, ja es ist Heautonomie, ein Vermögen, das nur sich selber gebietet und, wie wir sagten, sich selber Gegenstand und Gesetz ist. Dies Schauen findet also in sich eine schaffende Freiheit, die, vom Sinnlichen und von der Erfahrung ungebunden, in sich selber eine übersinnliche Natur darstellt. Sie sieht sich wegen dieser Möglichkeit im Subjekte und der äußeren Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur auf etwas bezogen, was nicht Natur, auch nicht Freiheit ist, doch aber mit dem Grunde der letzteren, dem Übersinnlichen, verknüpft ist, so daß in ihm das theoretische und praktische Vermögen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird.

Wir wollen die schwierige und dunkle Sprache dieser Kantischen Sätze entwirren. Das Schöne als eine Persönlichkeit einzigen eigengesetzlichen Lebens in der Einheit von Natur und

Freiheit ist nicht Natur im Sinne der begrifflich bestimmten Gegebenheiten der Erfahrung. Es ist auch nicht Freiheit im Sinne der sittlichen Tat. Es ist ein Drittes, völlig Eigenes, das zugleich Natur und Freiheit ist, die Natur zu übersinnlichem Sinn erhebt, die übersinnliche Freiheit versinnlicht. Das künstlerische Schauen als die Einheit von Anschauung, Begriff und Idee ist nicht Erkennen im Sinne der Erfahrungserkenntnis noch reiner Wille im Sinne der Sittlichkeit. Es ist ein Drittes, völlig Eigenes und ist als dieses Eigene die Einheit von beiden. Das theoretische und das praktische Vermögen stimmen in einer neuen Einheit zusammen. Diese Einheit als ein Schauen bildet Natur, aber nicht Natur der immer bedingten Erfahrung, sondern Natur des unbedingt in sich vollendeten persönlichen Lebens. Sie macht im Bild der Einbildungskraft das Übersinnliche, Intelligible zur Tatsächlichkeit der Anschauung. Sie enthüllt uns die Welt als eine Welt übersinnlicher Gesetzlichkeiten. Sie ist der schöpferische schauende Verstand, von dem bei Kant die Rede war, als es galt, die Erkenntnisart zu begreifen, die das absolute Erkennen einer absoluten Wirklichkeit wäre. Seine Gedanken sind Anschauungen, seine Anschauungen Gedanken. Seine Gedanken setzen ihre Wirklichkeit und bringen sie hervor. Der künstlerische Verstand ist dieser schauende Verstand. Er ist der Verstand, der das Intelligible begreift, indem er es schafft. Das Schönheitsschauen vollzieht im Intelligibeln die Einheit und Vollendung des Geistes.

Kant hat hier in Wiederholung früherer Einsichten noch einmal den Satz, daß der Geschmack gleichsam den Übergang mache vom Sinnenreiz zum moralischen Interesse, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden lehrt, — ein Satz, der wiederum nach Schillers großer Philosophie von der ästhetischen Kultur ruft. Aber es ist ihm der volle Durchbruch in die letzte abschließende Einsicht nicht ge-

lungen, die gerade hier sein System so wunderbar aus seinen eigenen Voraussetzungen vollendet. Das Schöne ist freilich nur ein Spiel, d. h. es erkennt weder noch schafft es Wirklichkeit im Sinne der Erfahrung. Aber im Spiel erhebt es uns zu einem gleichsam göttlichen schauenden Verstehen, das im Erkennen schafft und im Schaffen erkennt. Es macht uns eins in unserer Seele und schenkt uns eine Welt, die als geschaute Gedanke ist, als Natur Geist, als Geist in sich vollendeter Wille als Selbsterfüllung des eigenen Gesetzes. Es ist eine Gnade des Geistes, daß er uns im Spiel der Einbildungskraft die Vollendung gewährt, die dem Erkennen und dem Willen versagt bleibt. Wir sind in ihm absoluter Verstand, Verstand, der sich im übersinnlichen Ewigkeitssinn vollendet, aber wir sind es nur in einer selbstgeschaffenen Welt des Scheins.

Die Erziehungswirkung, die vom Schönen ausgeht und es zu einer der wesentlichsten Kräfte der menschlichen Kultivierung macht, ist damit zugleich gegeben. Der Wertmaßstab des Schönen liegt darin, bis zu welcher Tiefe es jenen übersinnlichen Ewigkeitssinn der Welt schauend und schaffend ergründet. Hier nimmt später der große Künstler, nimmt Schiller die Kantischen Anregungen auf. Kants eigene Bemerkungen darüber sind von rührender Schlichtheit. Wieder tasten sie mehr die wahre Bedeutung der Sache, aber die große Tiefe blickt doch durch. Eine Lehrart nach Begriffen kann es ja in der Kunst nicht geben. Es gibt nur Wirkung durch das Vorbild. Das Vorbild wieder kann als solches nur gewürdigt werden durch die Beziehung auf ein Ideal, — eine letzte Urbildlichkeit des Schönen. Die Vorschule aber zur schönen Kunst liegt in der Kultur der Gemütskräfte durch jene Bildungsmittel, die man humaniora nennt, vermutlich weil man unter Humanität das teilnehmende Gefühl mit allem Menschlichen und die Gabe der allgemeinen Mitteilung versteht, die alle Geselligkeit, alle Menschengemeinschaft bilden. Höchst eigentümlich leitet Kant in diesem Zusammenhang die nie veraltende Vorbildlichkeit der antiken Kunst

und Schönheit ab, nicht ganz fern dem Gedanken, es sei in ihnen das letzte Wort der Kunst bereits für alle Zeiten gesprochen. Jenes Zeitalter arbeitete sich aus der bloßen Natur heraus, der es doch noch nahe stand. Es rang mit der schweren Aufgabe, den Trieb nach gesetzlicher Geselligkeit, wodurch ein Volk eine dauernde Gemeinschaft ausmacht, zu vereinen zugleich mit Freiheit und Gleichheit und dem Zwang mehr der Achtung als der Furcht, wodurch allein ein Staat entsteht. Sie hatten, ohne die Natur zu verlassen, Freiheit, Staatlichkeit und Gemeinschaft zu schaffen. Da wurde nun die Kunst wechselseitiger Mitteilung der Ideen zwischen den Hochentwickelten und dem Volke, die Abstimmung zwischen Verfeinerung und natürlicher Einfalt eine Unentbehrlichkeit. Sie hatten das Mittlere zwischen der höheren Kultur und der genügsamen Natur zu finden. Dies aber gibt den richtigen Maßstab, den keine allgemeine Regel bestimmen kann, für den Geschmack als allgemeinen Menschensinn. Die Einheit von Natur und Kultur wäre demnach die Vorbildlichkeit der antiken Kunst. Es redet in diesen anspruchslosen Bemerkungen schwerlich ein Fortsetzer von Lessing und Winckelmann, sondern eher die überzeugte Bewunderung der lateinischen Poesie. Seiner geschichtlichen Ausbildung nach also wäre der Kantische Geschmack bei einer ganz zufälligen Vorliebe stehen geblieben, die als die für das Neulateinertum eben damals durch den wahren Neuhumanismus unserer Klassiker ersetzt wurde. Aber in seinen grundlegenden philosophischen Einsichten hat er die schöpferische Freiheit des Schönen grundsätzlich erkannt und begründet. Er gab der Schönheit die Philosophie, die innerlich einig war mit dem Selbstbewußtsein großer Kunst.

Viertes Kapitel

Der Sinn der Welt und Gott

Wenn es auch immer wunderbar bleibt, daß Kant als ein so durchaus kunstfremder Geist die Ästhetik als philosophische Grundwissenschaft aufbauen konnte, so ist doch auf der andern Seite zu sagen, daß er selber auf seine Art im vollgültigen Sinne des Namens ein Künstler war. Er stellt in seiner geistigen Gesamthaltung eine höchst merkwürdige Mischung dar zwischen der peinlichen Pünktlichkeit eines eingefleischten Schulpedanten und einer unvergleichlichen Genialität des die innersten Tiefen bewegenden Denkens. Schon diese Genialität wird in den Darstellungen seiner Lehre oft auch nicht von fern ergriffen und verdeutlicht. Von dem wahrhaft baumeisterlichen Künstlertum vollends ist fast niemals die Rede. Und doch — wie schwingt sich in kühnem, sicher geführtem Bogen die große Linie seines Gedankens! Es geht im Grunde um den einen einzigen Begriff der Erkenntnis und ihrer Möglichkeit. Diese bestimmt sich zunächst als die Erfahrungserkenntnis und erweist sich als solche als die durchweg bedingte Erkenntnis des durchgängig Bedingten. Gerade dadurch aber deutet sie über sich selber hinaus auf das Unbedingte, welches die Allheit der Erkenntnis wäre und als der Gegenstand der Ideen eine reine Gedankenwelt dem Geiste auftäte. Doch im Wirklichkeitserkennen bleibt dies nichts als die Bezeichnung einer letzten Aufgabe. Es ist die nie zu erschöpfende, nie in ein Ergebnis aufzulösende Problematik, als welche sich das Erkennen sich selber enthüllt. Vollends wenn wir von der Idee zum Ideal schreiten, wenn wir aus dem reinen Aufgabenbegriff den unbedingten Gegenstand, das unbedingte Wesen wollten hervorgehen lassen, wie es rein aus der Idee sich selbst bestimmt, so stünden wir damit allerdings bei dem Gottesgedanken, aber wir verstünden auch in ihm den bodenlosen Abgrund für das Erkennen: kein Wirklichkeits-

erkennen dringt zu dieser letzten Dinglichkeit an sich, die in ihrer eigenen Notwendigkeit ruht. Es bleibt die unerfüllbare Unmöglichkeit für das Erkennen, aus reinem Denken das reine Sein, in absolutem Wissen das Absolute zu ergreifen. Nun aber versteht sich die Vernunft in jenen andern Tiefen, die um ein ganz anderes Ziel als um das Wirklichkeitsverstehen sich bewegen. Sie enthüllt sich als der reine Wille, der in sich seine eigene Welt trägt als die Welt der reinen, im reinen Gedanken des Gesetzes sich selbst bestimmenden Geister. Die Idee, die als unerreichbare Aufgabe im Unendlichen lag, bleibt freilich unendliche Aufgabe, aber als der schaffende Wille der Tat. Die Idee der Freiheit, — für das Wirklichkeitserkennen nur eine problematische Denkbarkeit —, wird bewegende Kraft in der Welt des reinen Willens und erhält einen Wirklichkeitsinhalt und Wirklichkeitssinn, nur ist es ein solcher, der die Wirklichkeit selber mit einem neuen Inhalt und Sinn erfüllt. Die sittliche Tat bringt diese neue Wirklichkeit als eine Welt der Freiheit hervor. So schafft die praktische Vernunft der Idee einen Inhalt, den ihr die theoretische versagte. Die rein geistigen Tiefen der Welt leben im Sittlichen, da sie sich der bloß theoretischen Haltung des Geistes entziehen. Wie aber die Ethik die Idee mit einem Wirklichkeitssinn erfüllt, so tut es die Ästhetik mit dem Ideal. Das Schöne ist das Ideal. Es ist die im Einzelwesen sich aus sich selbst bestimmende, sich selber als ein Wirkliches erschaffende Idee. Das Schöne ist das unbedingte Sein, — nur freilich allein in einem Spiel der Einbildungskraft und in einer Welt des Scheins, — das unbedingte Sein nicht als Wirklichkeit im Erfahrungsreich der Wirklichkeiten, in dem es ein Widerspruch in sich selber wäre, noch auch als Aufgabe der sittlichen Gesetzlichkeit, als die es immer nur Aufgabe bleibt, sondern das unbedingte Sein als Spiel des schauenden Geistes. Aber in diesem Spiel vollendet es uns in jenem schauenden Erkennen, das die absolute Erkenntnis wäre und das Absolute enthüllte. Wenn wir bedenken, wie es der Gottesgedanke war,

der in dem Idealbegriff sich verbarg, so fühlen wir in diesem schauenden Verstehen die Nähe zur Erhebung in das Göttliche. Wir stehen bei jenem Ausblick in das Unendliche, bei dem wir ahnen, wie Gott Geist ist und wie die Wirklichkeit in ihrem Kern sich als Geist enthüllt. Wieder aber vertieft sich der Sinn der Welt. Sie offenbart eine neue Tiefe ihres Sinns im Schönen. Wie die Sittlichkeit den Sinn der Idee, der dem Wirklichkeitserkennen entweicht, in ihrer Tat bannte, so stellt die Schönheit den Sinn des Ideals, der als Gotteserkennen uns entflieht, in ihrer Schöpfung dar. Die Welt enthüllt sich im Schönen als eine göttliche Welt dem Gefühl.

Die ganze Philosophie Kants erscheint in diesem Sinne als ein Ringen um das Übersinnliche, das in seiner Sprache oft das Intelligible heißt. Die Erfahrungswirklichkeit ist die Welt des sinnlich gebundenen Geistes. So ist die Erfahrungswissenschaft das sinnlich bedingte Erkennen. Die Sittlichkeit ist die Welt, die sich aus dem Geiste erschafft, oder, besser noch, in der der Geist sich aus sich selber erschafft, insofern er aus dem Übersinnlichen unbedingter Ideen sich selbst bestimmt. Die Sittlichkeit ist das Erkennen einer Ewigkeitswelt von Aufgaben in Ideen. Die Schönheit ist die Welt der in Ideen durchgeistigten Natur, der aus Ideen als ihrem Sinn sich hervorbringenden Natur. Auch sie ist ein Erkennen, zwar ein Erkennen nur in Gestalten der Einbildungskraft, aber in ihnen erkennt sie das Wirkliche als eine Welt der unbedingten Formen, die sich in sich selbst genügen. Sie faßt im Sinnlichen den übersinnlichen Sinn. Sie schafft die wirkliche Welt als eine intelligible. Sie stellt das Intelligible als eine Selbstgesetzlichkeit reiner Gedanken im Sinnlichen dar. Sie ergreift die Natur als Freiheit, die Freiheit als Natur. Man fühlt es fast unmittelbar, wie nach allem diesem eine letzte Frage noch übrig bleibt. Auch sie ist von dem Künstler Kant in der Lehre vom Ideal bereits angelegt worden, als er das Ideal für das Erkennen als System der Erkenntnis bestimmte. Sie drängt nun-

mehr zu ihrer Erfüllung. In welchem Sinne läßt sich auch im Erkennen die Wirklichkeit als eine Einheit des Geistes verstehen, als die sie im Schönen erfühlt wird? Gibt es einen Sinn, in dem sie verstanden werden kann als ein Gebilde des reinen Gedankens? Weist sie in sich selber ein Gesetz der intelligibeln Ordnung auf? Es ist recht eigentlich die Grundfrage der Weltanschauung, die sich in solchem Problem ausspricht. Wir möchten die letzte Beziehung zwischen Natur und Geist erhellen und endgültig erfahren, ob sie vielleicht im tiefsten Grunde eine Einheit bilden. Nach dem Gange der Kantischen Untersuchungen bestimmt sich diese Frage genau als die nach der Zweckmäßigkeit in der Natur. Denn das nach dem Begriff Gebildete ist das Zweckgemäße. Danach aber fragen wir, ob die Welt nach dem Begriff geschaffen sei als ein Werk des vernünftigen Geistes. Ist die Natur eine Ordnung der Zwecke?

Die Antwort auf diese Frage würde unsere Weltanschauung als den Abschluß aller unserer Arbeit begründen. Denn so entfalteten wir bereits am Schluß der „Kritik der reinen Vernunft" die Richtlinien der Betrachtung für das Viele der Wirklichkeit als solche, die das Viele unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit für das Erkennen erfassen ließen in einem logischen System nach Begriffen. So ist die Welt des reinen Willens eine Welt der Zwecke und noch eigentlicher der Selbstzwecke. Sie bedeutete den Endzweck. Aber sie ist nicht. Sie soll sein. So schuf das ästhetische Schauen seine Welt als eine Welt der subjektiven Zweckmäßigkeit. Die Frage lautet nun: ob die Natur auch eine objektive Zweckmäßigkeit bedeute? Ist sie nicht nur eine Welt der Erscheinungen, sondern als eine solche auch eine Welt des Sinns? In welchem Sinne dürfen wir sie als ein sinnvolles Ganze lehren? Die Naturzwecke, die wir in ihr in den organischen Geschöpfen finden, deuten über sich hinaus auf das Problem von der Zweckhaftigkeit im Ganzen der Natur. In welchem Sinne also darf von Naturzwecken geredet werden? in welchem Sinne läßt das Ganze der Natur als ein Zweck sich

denken? Es ist die Stelle, an der wir am weitesten vordringen in das Gebiet der Metaphysik. War diese das Ergreifen des Absoluten in absoluter Erkenntnis, in der Erkenntnis reiner Begriffe, so stehen wir hier vor der Frage nach der Welt als einer Welt des reinen Gedankens. Es ist ein hoher Gewinn, daß wir die Frage in eine so einfache Fassung haben drängen können und sie auf die eine Frage der Zweckhaftigkeit in der Natur beschränken.

So kommt es, daß dasselbe Buch, auf den ersten Blick seltsam genug, die Lehre vom Schönen und die Lehre von der Teleologie in der Natur umfaßt. Für Kant gehören sie zusammen als die Lehre von der subjektiven und von der objektiven Zweckmäßigkeit in der Natur. Es sind uralte Zusammenhänge des Gedankens, die damit auch bei Kant ausklingen. Die Zweckmäßigkeit in der Natur hat von je als ihre Ordnung und ihre Ordnung als ihre Schönheit gegolten. Auch daß die Schönheits- und Zwecklehre endlich in die Gotteslehre übergeht, erfüllt nur uralte Denkneigungen. Die Schönheit und Ordnung der Welt war auch ihre Göttlichkeit. Diese Zusammenhänge sind es auch, die die Wichtigkeit des weltgeschichtlichen Kampfes zwischen der mechanischen und der teleologischen Betrachtung der Natur erklären. Mechanisch war die Naturansicht der Vorsokratiker, die in Demokrit den vollendeten Ausdruck fand, und in der nur Anaxagoras schüchtern und unentschieden wie eine stammelnde Ahnung der andern Denkweise auftritt. Die teleologische Naturbetrachtung erscheint auf der Höhe der Platonischen Metaphysik und wird von Aristoteles großartig vollendet. Sie folgt wie eine Notwendigkeit der Entdeckung der Begriffsgesetzlichkeit im Denken und also auch im Erkennen. Sie besiegelt die Einheit der teleologischen und der religiösen Auffassung der Natur. Diese Einheit ist es, welche die teleologische Naturauffassung zum Wissenschaftsgedanken des Mittelalters macht und ihn als den Gedanken seiner Wissenschaftlichkeit in die Religion des Mittelalters hineinnimmt. So erkämpft denn die mechanische Naturauffassung der Neuzeit der Wissen-

schaft ihre Freiheit. Der mathematisch-mechanische Naturgedanke beherrscht die Metaphysik des Descartes und des Spinoza. Endlich sucht Leibniz, recht auf der Höhe der Zeiten, die Einheit der mechanischen und der teleologischen Betrachtung. Sein Harmoniegedanke ist es, der, wie er das Mechanische teleologisch begründen, das Teleologische mechanisch verstehen lehrt, zugleich die Einheit der wissenschaftlichen und der religiösen Kultur in sich birgt. Die Leibnizische Welt ist Kraft, Zweck, Seele und Vorsehung durch denselben Gedanken.

Die Teleologie stellt die Einheit des Naturverstehens zur Frage. Sie führt als der Gedanke einer Einheit des Weltverstehens notwendig zum Gottesgedanken hinüber. Sie wird zur entscheidenden Frage der Weltanschauung. Auch in diesem Abschluß seines Systems setzt Kant die ganze Weltgeschichte des Gedankens in sich voraus. So weittragend an Bedeutung sind die Dinge, die in diesen seinen letzten Erörterungen in Frage stehen. So wichtig ist es, daß der Kritizismus sich auch dieser Probleme bemächtige. Denn darin wird ja auch hier die Tat der Kantischen Methode bestehen. Sie wird nach der wissenschaftlichen Haltbarkeit und Begründung der Begriffe fragen, durch die wir Natur als eine Einheit der Zwecke zu fassen suchen. Sie wird uns in diesen abschließenden Gedankenbildungen unserer wissenschaftlich-religiösen Weltansicht über den Wahrheitswert unserer Erkenntnis unterrichten. So kommt die große Grundfrage von der Möglichkeit der Erkenntnis zu ihrem Ziel und Ende. Auf dem Wege über das Erfahrungswissen, das sittliche und das künstlerische Erkennen enden wir beim Welterkennen in seinem letzten Sinnbegriff. Die Seele, die die erfahrende, die sittliche, die künstlerische war, wird sich zuletzt noch offenbar als die religiöse. Gott ist die letzte Gewißheit und der letzte Sinn der Welt. — —

1. Der Zweck in der Natur

Um zu begreifen, in welchem Sinne eine zweckhafte Erfassung der Natur zu Recht besteht, wäre zunächst einmal in

voller Genauigkeit zu bestimmen, was unter einem Naturzweck zu verstehen ist. Wir begegnen etwa einer hohen geistigen Zweckmäßigkeit bei der Lösung mathematischer Aufgaben. Soll ein Dreieck gebildet werden aus der gegebenen Grundlinie und dem gegenüberliegenden Winkel, so gibt uns eine Kreislinie den geometrischen Ort für alle Dreiecke, die dieser Bedingung genügen. Hier erhellt also eine beinah wunderbare begriffliche Einheit des Zusammenhangs für eine unabsehbare Mannigfaltigkeit der geistigen Gebilde, eine Zweckmäßigkeit, die den Geist des Forschers in Entzücken versetzt und oft Schönheit genannt worden ist, da sie doch als eine Eigenschaft der Begriffe nichts Ästhetisches ist, sondern eher eine geistige Vollkommenheit heißen sollte. Aber so wichtig sie uns auch sein mag, ein Naturzweck ist dies nicht. Es ist nicht eine Zweckmäßigkeit im Wirklichen, sondern nur in unsern Gedanken. Sie stellt eine innere Gesetzlichkeit der willkürlich durch den Gedanken bestimmten Raumanschauung heraus. Auch wenn die verschiedenen Naturerscheinungen in der Beziehung aufeinander wie Mittel zu Zwecken sich erweisen, die Flüsse Erde mit sich führen, die zum Wachstum der Pflanzen dient, sie an den Mündungen absetzen und das Meer in der Flutwelle sie über den Strand ausbreitet, so daß fruchtbares Land entsteht, wo bis dahin Öde war, so bedeutet dies ohne Zweifel eine hohe Nutzbarkeit für den Menschen. In diesem Sinne bildet in noch viel wunderbarerer Einheitlichkeit das Ganze der Natur eine ineinandergreifende Zweckmäßigkeit der Verhältnisse. Der Sandboden ist gut für das Wachstum der Fichten, das Meer läßt im Zurücktreten viel Sandboden zurück. Der Schnee sichert die Saaten in kalten Ländern gegen den Frost. Er erleichtert den Verkehr der Menschen. Der Lappe findet Tiere, die in dieser Kargheit zu leben vermögen und den Verkehr vermitteln. Die Menschen haben von je und das achtzehnte Jahrhundert hat ganz besonders in diesen Betrachtungen geschwelgt, die die Natur erscheinen lassen als ein einziges großes Haus der Nutzbarkeit

für den Menschen und über die so verstandene Zweckmäßigkeit der Natur zur dankbaren Bewunderung des gütigen Schöpfers führen. Auf diesem Wege fand ja der ehrbare Hamburger Ratsherr Brockes sein irdisches Vergnügen in Gott. In einer sehr kindlichen Selbstverständlichkeit nahm der Mensch sich selber als den Zweck der gesamten Natur.

Aber für uns handelt es sich allein um das Erkennen. Darf diese Zweckmäßigkeit der Verhältnisse als objektiver Zweck der Natur angesehen werden? Darf sie für ein Gesetz gelten, das objektiv und allgemein ihr Bilden bestimmt? Offenbar nur, wenn der Endzweck feststeht, auf den alle diese Mittelzwecke bezogen sind. Wenn es gewiß ist: der Lappe, der Samojede, der Feuerländer sollte sein, dann sind auch alle jene seltsamen Zusammenschmiegungen objektive Notwendigkeiten, durch die allein ein Menschenleben unter anscheinend so unmöglichen Bedingungen dennoch möglich ward. Wer aber würde sich vermessen, den Menschen in diesem Sinne als den allgemeinen und letzten Zweck der Natur zu erweisen? Die ganze Betrachtungsweise, die der Eigenliebe des Menschen so wohl schmeckt, ist anmaßliche Überstiegenheit und besitzt keinen Grund in der Wissenschaft. Kant vernichtet die anthropomorphistische Nutzbarkeitsteleologie und macht den Weg frei zu einer Betrachtung der Natur im Ganzen nach allgemeinen Gesetzen, die nicht in der Bezogenheit auf den Menschen, sondern in der Notwendigkeit des Naturbegriffs wurzeln.

Es liegt in der Notwendigkeit des Naturgedankens, die Natur durchgängig bestimmt zu denken in Gesetzen mechanischer Ursächlichkeit. Nur unter dieser Voraussetzung, wie wir seit den Untersuchungen der „Kritik der reinen Vernunft" wissen, gibt es eine objektive Zeit und durch sie eine Natur und eine Erfahrung. Die Gesetzlichkeit des Mechanismus ist also die allgemeine und notwendige Gesetzlichkeit der Natur. Sie läßt die Natur denken als eine Reihe des abwärts gleitenden Geschehens, in der der vorhergehende Augenblick allemal die Be-

dingung für das Eintreten des folgenden in sich enthält und ihn als ein Bedingtes aus sich als der Bedingung notwendig hervorgehen läßt. Es sind Zusammenhänge mechanischer Notwendigkeit, die das Meer den Sandboden bilden und das Meer zurücktreten und den Wind den Fichtensamen herbeiwehen lassen. Es wäre das letzte Ziel der Naturforschung, die Natur in ihren Erscheinungen durchweg im Sinne solcher mechanischen Zusammenhänge zu verstehen. Natur verstehen heißt, sie im Sinne dieser ihrer letzten Grundnotwendigkeit auf den Begriff bringen und zu Verstand machen. Der Begriff, auf den sie zu bringen wäre, ist der der mechanischen Kausalität und der Naturnotwendigkeit. Dies heißt, Natur aus ihrem Grunde begreifen, daß wir sie in den Begriffen erfassen, in deren Gestalt allein sie möglich wird. Diese Begriffe bilden für ihren Gedanken Notwendigkeiten. Darum heißt es, Natur im Sinne ihrer Notwendigkeiten deuten, wenn wir sie in ihren Gesetzlichkeiten mechanischer Kausalität auseinanderlegen. Erst dort darf eine andere Betrachtungsweise Platz greifen, wo die Erklärung im Sinne des Mechanismus versagt. Erst dann setzt für die Forschung eine andere Art der Verursachung ein. Es ist eine Verursachung, könnte man sagen, die nicht wie die mechanische abwärts vom Anfang zum Ende, sondern aufwärts vom Ende zum Anfang schreitet. Es ist, als habe ein Verstand nach seinen Begriffen gebildet. Der Begriff des zu schaffenden Gebildes stand ihm vor Augen. Nach diesem Begriff fügte er die Teile zusammen. Das Ende kehrt hier also in den Anfang zurück. Das Ende, das zu Schaffende in seiner begrifflichen Einheit, wird Ursache und damit Anfang seiner selber. Man darf in diesem Sinne die Endursachen und die Wirkungsursachen unterscheiden. Die Frage lautet also: ob die Natur ein Zusammenhang von Endursachen oder nur ein solcher von wirkenden Ursachen sei?

Nun sind wir aber zu dem Bekenntnis gezwungen, wie wenig wir von der Natur im Sinne ihrer Grundnotwendig-

keiten verstehen. Sie bleibt in der unermeßlichen Vielheit und Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten durchaus undurchdringlich für den einfachen Begriff der ursächlichen Notwendigkeit. Die Natur ist für den Erkennenden ein Meer der Zufälligkeiten. Sie ist sicherlich Gesetzlichkeit in allem, was da ist und sich gestaltet, aber nur der allerkleinste Teil dieser Gesetzlichkeiten ist ohne weiteres mechanisch verständlich. Es ist also die empirische Zufälligkeit der Natur, die uns zu einer anderen Art der Betrachtung zwingt. Das Gebilde ist Gesetzlichkeit, aber nicht rein mechanische. Es stellt sich als ein Sonderwesen in einer begrifflichen Einheit von Bezogenheiten dar. Wir können es nicht anders erfassen als eine Einheit nach Begriffen, als sei es von einem verständigen Willen nach jener begrifflichen Einheit gebildet worden. Da nicht die Notwendigkeit des Mechanismus geschaffen hat, scheint die Einsicht der Vernunft geschaffen zu haben. Empirische Zufälligkeit der Gestalten und Entstehung nach Endursachen weisen also aufeinander zurück. Eine regelmäßige Figur, auf einer einsamen Insel in den Sand gezeichnet, würde mich auf die Anwesenheit eines vernünftigen Geschöpfes schließen lassen, da die mechanischen Notwendigkeiten in der Natur nicht solche Gebilde schaffen, die nur aus einem Gedanken hervorgehen können. Aber freilich genügt dies alles noch immer nicht, um eine Naturgestaltung objektiv als einen Naturzweck herauszunehmen. Wir reden von Erscheinungen als Naturzwecken nur im Gebiet des Lebens. Die Lebenserscheinungen sind es, die sich einer bloß mechanischen Betrachtung entziehen. Man könnte sagen: ein Ding ist als ein Naturzweck da, wenn es von sich selbst zugleich Ursache und Wirkung ist. Der Baum erzeugt den Baum, ist des Baumes Wirkung und des Baumes Ursache, ist es als Gattung — denn die Tanne bringt immer Tannen hervor — und ist es als Individuum: jedes einzelne Lebewesen stammt von einem einzelnen ab. Auch jeder Teil des Baumes ist wieder Baum und vom Leben des Ganzen abhängig wie dieses von ihm.

Jedes Lebendige ist eine unendliche Selbständigkeit und Einheit des Lebens im Ganzen und in allen seinen Teilen. Das Leben ist in jedem kleinsten Teile des Lebendigen ganz. Man nennt diese Dinge, die als Naturzwecke betrachtet werden, organisierte Wesen. Der Organismus läßt sich rein als Mechanismus nicht erfassen. Der Organismus erfordert die teleologische Betrachtung. Die Teleologie ist die Philosophie des Organischen oder des Lebens, ist die Philosophie der Biologie. Es handelt sich darum zu begreifen, in welchem Sinne die Biologie Natur unter einem eigenen Gesichtspunkt betrachtet, welcher Erkenntniswert diesem Gesichtspunkt zukommt, und wie weit er in der Betrachtung der Natur reicht.

Im Organismus sind die Teile nur möglich durch die Beziehung auf das Ganze. Alles in ihm ist in der Idee des Ganzen als seinem Grunde notwendig bestimmt und fließt aus ihm. Die Teile fügen sich zur Einheit im Ganzen, indem sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Gestaltung sind. Jeder Teil, als nur durch die andern möglich, wird gedacht, als sei er um der andern und des Ganzen willen da. In diesem Sinne ist jeder im Ganzen als Werkzeug, als Organ und zwar ein die andern Teile hervorbringendes Organ. Darum heißt das Ganze ein organisiertes und sich selber organisierendes Wesen. Auch in der Uhr sind die Teile füreinander, aber sie bringen sich nicht gegenseitig hervor. Man spricht in diesem Sinne von der bildenden Kraft im Organismus. Um ihrer willen kann er mit einem Kunsterzeugnis nicht verglichen werden, da er in der Selbstorganisierung und Anpassung die sich selber hervorbringenden und erhaltenden Kräfte besitzt. So wird die Verknüpfung der wirkenden Ursachen in ihm als Wirkung der Endursachen beurteilt. Das Ganze, welches Ende, Zweck und Ziel ist, bestimmt die mechanischen Wirkungsweisen der Teile.

Die organisierten Geschöpfe geben dem Begriff des Naturzwecks objektive Realität in der Natur. Es ist die Welt der

lebendigen Wesen, in der jene empirische Zufälligkeit in der Fülle der Natur sich darstellt, die der mechanischen Erklärbarkeit spottet. Wir betrachten sie im Sinne des Zweckgedankens als ein Ganzes des in sich einheitlichen Lebens, welches jedem Teil als einem Organ seine Stelle und Wirkungsweise bestimmt. Die End- oder Zweckursache bestimmt den wirkenden Ursachen ihre Bedeutung im Ganzen. Es fragt sich, welchen Sinn objektiver Notwendigkeit wir diesem Gedanken des Naturzwecks zuerkennen dürfen. Die feine Genauigkeit Kantischen Denkens kommt an keiner Stelle seines Werks zu reinerem Ausdruck. Der Begriff des Naturzweckes macht nicht in dem Sinne eine objektive Notwendigkeit aus, in dem die Kategorien zugleich notwendige Grundbegriffe des Verstandes und notwendige Grundgesetze der Gegenstände oder der Natur sind. Nicht in diesem Sinne bildet er eine Bedingung der Möglichkeit der Natur selber. Der Begriff des Naturzwecks ist nicht in sich selbst eine Gegenstandsnotwendigkeit. Er gilt nicht aus eigener Notwendigkeit von den Dingen. Kants Ausdruck dafür ist — bezeichnenderweise —, daß er nicht von dogmatischem Gebrauche sei. Er bedeutet nicht durch sich selbst eine Lehre vom Gegenstande. Er hat keine konstitutive Bedeutung. Sondern er ist nichts als ein Gesichtspunkt der Betrachtung, nichts als eine regulative Verfahrungsweise im Erkennen. Nach der Kantischen Sprache gehört er nicht der bestimmenden, sondern nur der reflektierenden Urteilskraft an. Die bestimmende Urteilskraft faßt das Anschauliche in den Begriffen, die ihm gegenständlich notwendig sind, um eine Natur zu bilden. Ihr also ist das Allgemeine, der Begriff gegeben, sie bestimmt das Besondere in der Notwendigkeit des Allgemeinen. Die reflektierende Urteilskraft sucht umgekehrt zum Besonderen, das ihr gegeben ist, das Allgemeine. So sucht sie zum Besonderen der zufälligen Mannigfaltigkeiten der Natur die Allgemeinheiten der Bestimmung. Sie behandelt das Besondere als eine Einheitlichkeit der durchgängigen und gegenständlichen

Bestimmung. Es sind dies, könnte man auch sagen, nicht Einheiten des Verstandes, sondern der Vernunft, nicht Einheiten, die das Mannigfaltige der Anschauung als Gegenständlichkeit zusammenfassen, sondern Einheiten, die die Besonderheiten des Zufälligen der Einheit des Gedankens unterwerfen. Im Besonderen und Zufälligen wird die Einheit der Vernunft gesucht, die es als Begriffsgebilde, als eine Einheit von Begrifflichkeiten verstehen läßt. Es ist die Einheit der Idee, nicht die der Kategorie, die Einheit, in der begriffliche Gesetzlichkeiten in ein Ganzes zusammengreifen.

In diesem Sinne unterscheiden wir in der Natur selber zwei Welten. Es ist die Welt des Mechanischen, in der alles nach Begriffen des Verstandes Notwendigkeit ist, und die Welt des Organischen, in der das Besondere als das Nicht-Notwendige und in diesem Sinne Zufällige nach Begriffen der Vernunft gedankliche Einheit wird. Aber die beiden Welten sind doch dieselbe Welt der Einen Natur. Wir müssen die mechanischen Gesetze als solche denken, die das Ganze der Natur durchwalten. Der teleologische Gedanke gibt nur für den Kreis der Lebewesen eine Anleitung, wir wir sie zu betrachten haben, um an ihrer Besonderheit die Wirkung der allgemeinen Naturgesetze aufzuweisen. Die Erforschung der Natur im Sinne der allgemeinen Naturgesetze ist selbstherrlich und unbeschränkt in ihrem Geltungsgebiet. Die Betrachtung im Sinne des Begriffs von den Naturzwecken ist eine Hilfsmethode. Auf der andern Seite ist freilich zu sagen, daß die restlose Auflösung des Lebendigen in einen Inbegriff allgemeiner Naturgesetzlichkeiten für den menschlichen Verstand als eine unendliche, unerschöpfliche Aufgabe erscheint. Der Newton des Grashalms wird nicht kommen, der uns die Bildung des geringsten organischen Gebildes aus allgemeinen rein mechanischen Naturgesetzen aufwiese, wie Newton es mit den Zusammenhängen des Planetensystems getan. Das Organische in diesem Sinne bedeutet eine unaufhebbare Eigengesetzlichkeit des Daseins. Aber sie ist eine Eigengesetzlich-

keit nicht von allgemeiner Notwendigkeit, sondern von zufälliger Besonderheit. In dem Reiche der allgemeinen Naturwissenschaft und in der Welt der allgemeinen Naturgesetzlichkeiten heben besondere Hilfsmethoden der Betrachtung die einzelnen Sondergebiete der Natur in ihrem unauflösbaren Sonderwesen heraus. Die Hilfshypothesen, unter denen die des Organischen das ganze Gebiet des Lebens gegen die tote Natur abhebt, beweisen sich durch ihre Fruchtbarkeit im Verstehen der Einzelheiten und Tatsächlichkeiten, nicht aber wie die allgemeinen Naturgesetze durch ihre Notwendigkeit für den Gedanken Natur überhaupt.

Diese Lösung des wichtigsten Problems der Naturphilosophie bezeugt die hohe Besonnenheit des Kantischen Denkens. Die mechanische Ursächlichkeit, obwohl von uns kritisch begründet, besitzt doch dogmatische Bedeutung für die Naturerkenntnis. Sie geht als eine Notwendigkeit in die Naturlehre ein. Sie gehört zu ihrem Lehrgebäude, d. h. zu ihrer Dogmatik. Der Begriff des Naturzwecks ist nur ein Gesichtspunkt der Kritik. Er leitet unser Forschen auf das Richtige. So erstreben wir die eine, einheitliche, allgemeine Naturwissenschaft, die alles natürliche Dasein denkt als Fall der allgemeinen Naturgesetzlichkeiten. Aber in der allgemeinen Naturwissenschaft ergreifen wir den Geltungsgrund der besonderen Verfahrungsweisen, die, ohne Notwendigkeiten im Lehrgebäude zu sein, doch objektive Anwendbarkeiten bilden. Durch das Ganze der Natur rauscht der Strom des allgemeinen Naturgesetzes. Aber im Besonderen und Einzelnen treibt er Gebilde hervor, die aus ihm allein nicht verständlich sind, sondern zu ihrer Deutung einer besonderen Gedankenkunst bedürfen. Wohl erscheint im Gebiete des Lebens etwas wie eine Kunst der Natur, insofern die organischen Geschöpfe nach Ideen ihrer Ganzheit in all ihren Teilen gebildet erscheinen. Aber es ist nicht eine Kunst, die von außen gemacht wird, sondern eine solche, die aus dem Innern der Geschöpfe sich selber hervorbringt. Die Lösung Kants ist wieder einmal das wahre Ei des Kolumbus. Der Mechanismus ist

eine Notwendigkeit der Natur, die Teleologie ist eine Fruchtbarkeit für den Gedanken. Der Naturzweck liegt nicht in der Natur als eine ihrer Notwendigkeiten. Er liegt im Forschen als ein Gesichtspunkt der Methode. Er ist die Methode, die das organische Gebilde in seiner Einheit faßt und es der Erklärbarkeit aus allgemeinen Naturgesetzen entgegenführt. Er ist ein Objektives, aber nicht nach der Seite seiner Notwendigkeit, sondern nach der seiner Zufälligkeit. Das Problem des Organischen ist genau aufgewiesen, die Geltung der Erkenntnismittel, die es lösen, genau bestimmt. Der Begriff vom Naturzweck ist nicht objektiv notwendig, aber er ist objektiv brauchbar. Nun freilich, da er in seiner Anwendbarkeit im Naturerkennen begründet ist, erwächst die weitere Frage, wie weit diese seine Anwendbarkeit reicht. Ist es möglich, das Ganze der Natur als ein Zweckgefüge zu denken?

2. Die Natur und der Endzweck

Wir werden im Übergang zu dieser letzten Frage der Weltanschauung auf das tiefste gedrängt, uns in die Wesensart und Eigentümlichkeit unsers Erkennens zu versenken. Ja, wir erreichen hier die tiefste und letzte Einsicht in die Beziehungen zwischen dem erkennenden Geiste und seinem Gegenstande, der Welt. Unser Verstand, wie wir längst wissen, ist ein diskursiver. Das will sagen: er denkt in Begriffen, die als ein Allgemeines das Besondere und das Einzelne unter sich enthalten. Dieser begriffliche Verstand denkt ein Ganzes durch seine Teilbegriffe. So setzt er auch das Ganze der Natur aus seinen begrifflich gedachten Teilen zusammen. Wir vermögen die Begriffe, die Kategorien, abzuleiten, die in diesem Sinne die allgemeinsten Notwendigkeiten im Naturgedanken sind. Unter ihnen als den letzten Allgemeinheiten steht alles Besondere und Einzelne der Natur. Wenn wir aber diesen unsern Verstand im Hinblick auf seine Fähigkeit zum Erkennen erwägen, so muß uns deutlich sein, daß das Besondere und Einzelne ihm nicht in seinen Begriffen gegeben ist. Es muß ihm vielmehr durch

die Anschauung gegeben werden. Es steht ihm in diesem Sinne als ein Zufälliges gegenüber. Es besteht kein Grund begrifflicher Notwendigkeit, daß die Natur farbig sei, leuchte und töne, noch auch nur, daß sie in Raum und Zeit sei. Dies alles könnte auch anders sein. Wir haben es hinzunehmen und empfangen es als eine Gegebenheit. Wir setzen es nicht als eine Notwendigkeit durch den schaffenden Gedanken. So findet denn alle Unterscheidung des Möglichen und Wirklichen ihren Grund einzig und allein in der Eigentümlichkeit unsers Verstandes. Die Begriffe, sofern sie widerspruchslos gedacht werden, sind möglich. Die geschauten Inhalte sind wirklich.

Gäbe es einen erkennenden Verstand, der nicht darauf eingeschränkt wäre, Anschauungsinhalte begrifflich zu bestimmen, so fiele für ihn die Unterscheidung des Möglichen und Wirklichen fort. Seine Gedanken wären in sich selbst Wirklichkeitssetzungen. Alle seine Gedankeninhalte wären Notwendigkeit. Die Einsicht in die Zufälligkeit alles Daseins in der Erfahrung trägt bei sich selber die Vorstellung des notwendigen Wesens als des letzten Grundes aller Zufälligkeiten. Es ist das Wesen, das gedacht auch durch den Gedanken ist. Es ist das Wesen, dessen Begriff sein Dasein verbürgt, von dem es in sich widersprechend ist zu denken, es könne auch nicht sein. Es ist die Notwendigkeit der Einheit von Sein und Gedanke. Aber unser Verständnis für das Wesensgesetz unsers Denkens selber macht es ja offenbar, daß dieses Wesen, zu dessen Annahme die Vernunft notwendig gedrängt wird, für unsern Verstand eine Undenkbarkeit bleibt. Denn die Begriffe unsers Verstandes bedeuten immer nur Möglichkeiten. Hier aber fehlt es an jeder Möglichkeit einer anschaulichen Erfüllung. Einem Verstande, für den Möglichkeit und Wirklichkeit auseinanderfallen, bleibt Notwendigkeit unerreichbar. Notwendigkeit kann nur im Dieselbigen von Möglichkeit und Wirklichkeit sein. Unserm Verstande gibt es Notwendigkeiten im Anschaulichen, aber keine Notwendigkeit des überanschaulichen reinen Gedankens.

So ist denn seltsamerweise auch die teleologische Betrachtungsweise in dieser Eigenart unsers Verstandes begründet. Seine allgemeinen Begriffe umspannen nicht das Besondere. Er bedeutet für das Besondere keine Bestimmung der unmittelbaren Notwendigkeit. Sein Wesen ist Mittelbarkeit. Seine Notwendigkeitsgeltung im Wirklichen muß ihm durch Anschauung vermittelt sein. Unser Verstand lebt aus der zweiten Hand. Das Besondere, das ihm in seinen Begriffsgestalten ein Zufälliges ist, drängt ihn zu besonderen Ansätzen des Gedankens, drängt ihn vor allem in den Naturzwecken der organisierten Wesen zu Annahmen, wie sie ihm die Erfahrung der tätigen und handelnden Vernunft nahelegt. Er betrachtet sie als nach Zweckgedanken gebildet. Denkbar aber wäre ein Verstand, dem das Besondere aus der Notwendigkeit seiner allgemeinen Gedanken hervorginge. Ihm stünde nicht das Allgemeine und das Besondere wie Notwendigkeit und Zufälligkeit einander gegenüber. Seine Notwendigkeiten wären nicht bedingte Notwendigkeiten des anschaulich zu Gebenden, sondern sie wären Notwendigkeiten des Daseins. Dann wäre für ihn das Wirkliche mitgesetzt in der Notwendigkeit seiner Gedanken. Er sähe alles Einzelne im Ganzen und setzte es mit dem Ganzen als ein notwendig Hervorgehendes. Für ihn also gäbe es keinen Unterschied von Begriff und Idee, keinen Unterschied des Konstitutiven und Regulativen, keinen solchen von Gesetz und heuristischer Maxime. Er denkt in Ideen als anschaulich erfüllten Gedanken des Ganzen der Natur. Ihm wäre also auch dort überall die Einheit der Notwendigkeit, wo wir bei den Zweckgebilden zwar Notwendigkeit auch voraussetzen, aber auf dem Wege über Hilfsmaximen erst zu ihr führen müssen.

Unsere Wissenschaft mit ihrer Idee der Teleologie ist also und bleibt die Wissenschaft des diskursiven Verstandes. Wir begreifen die Ureinschränkung, unter der all unser Erkennen steht. Wir vermögen an dieser Stelle zwar nicht, sie zu durchbrechen, aber doch einmal in andere Möglichkeiten hinauszu-

schauen. In den allgemeinsten Bestimmungen können wir jenen andern Verstand uns deutlich machen, der nicht unter unsern sinnlichen Gebundenheiten dächte. Unser Verstand geht vom Analytisch-Allgemeinen zum Besonderen und Einzelnen. Seine Begriffe sind analytische Einheiten. Das will sagen: in ihnen ist eine Mannigfaltigkeit als in ihrer gemeinsamen und für sie allgemeinen Bestimmung zusammengefaßt, so daß das Besondere und Einzelne in ihnen von der Seite seiner Allgemeinheit gedacht ist, aber in seiner Besonderheit und Einzelheit als ein Zufälliges ihnen entzogen bleibt. So bestimmen die Grundsätze des reinen Verstandes die allgemeinsten Gesetze der Natur. Aber die Natur im Besonderen und Einzelnen ist eine Unendlichkeit der gegen das Allgemeine zufälligen Inhalte, die als Gegebenheiten eine Unendlichkeit der Aufgaben für das Erkennen bilden. Nun können wir uns aber einen Verstand denken, der nicht diskursiv wäre, sondern intuitiv. Er geht vom Synthetisch-Allgemeinen zum Besonderen. Seine Gedanken sind synthetische Einheiten, d. h. gedankliche Setzungen, die das Ganze ihres Inhaltes bilden und ausmachen. Sie sind die Anschauung des Ganzen in seiner Notwendigkeit und sehen also das Besondere und Einzelne im Ganzen als notwendig enthalten. Hier wäre also nicht der Fortgang vom Allgemeinen zum Besonderen, dessen Zufälligkeiten einer fortschreitenden Bestimmung harren. Hier ist vielmehr das Besondere und Einzelne im Ganzen erschaut und mitgegeben. Das Ganze als ein Anschauliches bedeutet die Notwendigkeit des Besonderen und Einzelnen. Der diskursive Verstand geht von den Teilen zum Ganzen, das immer weiter in die Unendlichkeit zurückweicht. Der intuitive Verstand geht vom Ganzen zu den Teilen, die in ihm sein gegenwärtiges Leben sind. Wir könnten die beiden auch als den nachbildlichen und den urbildlichen Verstand unterscheiden. Dem nachbildlichen ist das anschauliche Ganze der Wirklichkeit die Gegebenheit, die er in Begriffen, welche immer Teilbegriffe bleiben, nachzubilden sucht, zwar in den

Grundbegriffen eins mit ihren Grundgesetzen und insofern Bildner so gut wie Nachbildner der Natur, aber doch, indem ihr Ganzes in seinen Teilgedanken nie erschöpft wird. Dem urbildlichen Verstande aber ist das anschauliche Ganze der Wirklichkeit sein Gedanke und sein Gedanke das anschaulich Wirkliche. Er trägt in seinen Gedanken das All als ein in all seinen Besonderheiten und Einzelheiten Notwendiges. Er besitzt es in seinen Gedanken als eine ewige Gegenwart des Schauens. Dies Schauen freilich ist nicht die Anschauung der Sinnlichkeit, die, um Gegenständlichkeit zu werden, der begrifflichen Bestimmung bedarf. Diesem Schauen sind die Dinge nicht eine Welt der Erscheinungen. Es ist ein übersinnliches Schauen. Es ist ein Schauen nicht von Erscheinungen, sondern von Dingen an sich. Es ist ein unmittelbares Innesein des Absoluten. Dies Schauen würde die sinnliche Welt in ihrem übersinnlichen Grunde setzen und ergreifen.

Wir standen schon einmal in dieser Tiefe der Einsicht. Es geschah dort, wo in der „Kritik der reinen Vernunft" die Ideenlehre sich über die Kategorienlehre erhob und der Blick für Wesensart und Problematik des metaphysischen Erkennens sich ergab. Noch sicherer als damals verstehen wir jetzt Art und Bedeutung des intuitiven Verstandes, der intellektuellen Anschauung, der anschauenden Urteilskraft. Das also war der Grund, weswegen in allem Platonismus das Erkennen zur letzten schauenden Erkenntnis und zum schauenden Einswerden mit der Gottheit drängte. Darum ging das schauende Wissen im Spinoza wieder als die Krönung der Erkenntnis über der Metaphysik der Neuzeit auf. Auch bei ihm sind Wirklichkeit und Gedanke eins im Schauen und ist die schauende Erkenntnis das Einswerden mit der Gottheit. Denn als diesen urbildlichen Verstand haben wir den göttlichen zu denken, dessen Gedanken Wirklichkeiten sind, und in dem alles, was da ist, die Notwendigkeit eines einzigen Gedankens von Ewigkeit zu Ewigkeit bedeutet. Die ganze Tragödie der Erkenntnis liegt aber-

mals offen. Wir vermögen den schauenden Verstand in allgemeinen Bestimmungen als eine Denkbarkeit aufzustellen. Aber wir vermögen in keiner Weise ihn mitlebend zu vollziehen. Wir stehen an der Kluft, die Endlichkeit und Unendlichkeit, die Menschliches und Göttliches trennt. Im Grunde werden wir mit dem Bild und Gleichnis des schauenden Verstandes nur unserer Einschränkung inne. Wir begreifen die enge und peinliche Gebundenheit unserer Erkenntnismöglichkeiten. Wir vermögen noch gerade in jene Denkbarkeit hinauszuschauen, um das für uns Unmögliche als das Ziel zu verstehen, in dem das Erkennen zu seinem Ende und Frieden käme. Eine gefährliche Lockung liegt in diesem Selbstbescheiden. Schellingsche Naturphilosophie mag den vergeblichen Aufschwung in ein Naturerkennen des intuitiven Verstandes wagen.

Auch eine Verheißung birgt die Stelle. Denn wenn das schauende Erkennen im Ganzen der Wissenschaft immer nur die problematische Möglichkeit besagt, die menschlichem Denken Unmöglichkeit bleibt, so mögen doch die intuitiven Kräfte in einem Genius der Erkenntnis einmal mit außerordentlicher Stärke wirken. Es gibt der Erörterung, in der wir stehen, einen Reiz ohnegleichen, daß in den Begriffen ihrer rein schulmäßigen Darlegung Schiller die Handhaben zum Verständnis des Goethischen Geistes fand. Ist doch in seiner Weise jeder Künstler ein solcher Genius der schauenden Erkenntnis! ist doch die Kunst selber intuitiver Verstand! Noch einmal stellt sich uns jener Zusammenhang her, der Kant entging, und in dem doch erst sein System sich zur Einheit in sich selber rundet. Im Kunstwerk ist der Gedanke Schauen und bringt als solches sich selbst als eine Wirklichkeit hervor. Der metaphysische Tiefsinn in der Geistestatsache Goethe erhellt sich von diesen Kantischen Einsichten her. Er ist der Schauende, der als Künstler der Erkennende und als Erkennender Künstler ist, nicht indem Kunst und Wissenschaft ineinander rinnen, ihre Grenzen verlieren und sich dadurch gegenseitig um ihren Wert bringen,

sondern indem ihre tiefinnerliche Einheit in dem Begriff von Geist, den sie beide bedeuten, Mensch und Persönlichkeit wird. Das Goethische Denken geht wirklich vom Synthetisch-Allgemeinen, vom Ganzen der Anschauung zu den Teilen und hat die Teile als ein im Ganzen durchgängig Bedingtes und Notwendiges. Er sieht die Natur als den Zusammenhang von Notwendigkeiten im Ganzen ihres Lebens und lebt in ihren Einzelheiten das Ganze und Notwendige ihres Lebens. Kant aber führt in diesen Darlegungen die Erörterung wieder entscheidend zu jener Tiefe, bei der all sein Denken endet. Diese Tiefe ist das Übersinnliche, das Intelligible, das Sein an sich. Die Natur als Zweckgebilde betrachten heißt, sie auf ihren übersinnlichen Grund zurückführen. Denn man sucht sie als einen Ausdruck von Vernunftgedanken zu verstehen. Die Vernunft handelt nach Zwecken. Diese Betrachtung leitet zu jenem ursprünglichen Verstande als dem Grunde der Welt. Sie leitet zu Gott als dem intelligibeln Grunde des Seins. Sie rührt an das Absolute. Kants ganzes Philosophieren erscheint als ein unendlich redliches, unendlich vorsichtiges Bemühen um die Frage, ob und in welchem genau bestimmten Sinne wir über unsere sinnliche Gebundenheit hinauskommen können zum Übersinnlichen der reinen unbedingten Gedanken, zur intelligiblen Ordnung des Absoluten.

Da die Zweckgesetzlichkeit nicht als eine Notwendigkeit der Natur, sondern als eine Methode der Forschung sich erweist, so ist zu verstehen, daß die Teleologie mit ihren tiefsten und abschließenden Gedanken als Methodenlehre zur Entfaltung kommt, verschieden von allen anderen Teilen der Kantischen Arbeit, in denen in der Ästhetik und Ethik die Methodenlehre nur einen kleinen Anhang über künstlerische und sittliche Erziehung, besser Erziehung zum künstlerischen Können und sittlichen Wollen bedeutete, in der „Kritik der reinen Vernunft" aber die Methodenlehre nur das Ergebnis der Elementarlehre im Hinblick auf eine Wissenschaft aus reiner Vernunft zu-

sammenfaßte. Wollten wir alles in der Natur lediglich im Sinne mechanischer Kräfte verstehen, so müßten wir der vollen Phantastik verfallen und wundersame mechanische Grundkräfte geradezu erfinden. Wollten wir umgekehrt nur die Zweckbetrachtung gelten lassen, so hieße das, der Schwärmerei Tür und Tor öffnen und uns der reinen Gottesgedanken anmaßen. Die Aufgabe muß also sein, beide in der rechten Weise zu verbinden, so daß der Mechanismus als das Mittel der Ausführung dem Zweckgedanken untergeordnet erscheint. Wir suchen, die mechanische Entstehungsgesetzlichkeit der zweckhaften Gebilde in der Natur zu verstehen, wohl bewußt, daß das Organische als solches jeder bloß mechanischen Auffassungsweise spottet und immer eine eigene Urannahme im Naturverstehen bleibt. Es gibt keinen Newton des Grashalms und wird keinen geben. In diesem Zusammenhange streift Kant den Entwicklungsgedanken in der Natur, den die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts in der Naturwissenschaft als ihre wesentlich neue und einen Durchbruch in neues Welterkennen bildende Errungenschaft betrachtet, und würdigt in klarster Besonnenheit seine methodische Bedeutung. Der Entwicklungsgedanke trägt seine wissenschaftliche Wichtigkeit in sich als der Versuch, an die Stelle der bloßen Beschreibung der Lebewesen, die dabei als Zweckgebilde zugestanden und nach gewissen herausgegriffenen Merkmalen in ein künstliches System eingeordnet werden, vielmehr die Erklärung aus der natürlichen Abfolge der Lebensgebilde zu setzen. Wir wollen vordringen zu den erzeugenden Kräften der Natur, wie sie sich in der Zeitfolge entfalten. Das natürliche System, wie es aus den erzeugenden Notwendigkeiten der Natur fließt, soll an die Stelle des künstlichen treten, das der Verstand sich nach seinen Bequemlichkeiten schafft. Es handelt sich also um die abwärts wirkenden Kräfte, nicht um die aufwärts bildenden Zwecke. Wenn wir den Inbegriff der abwärts wirkenden Kräfte Mechanismus nennen, so könnte man sagen, daß der Mechanismus in der Entstehung der Lebe-

wesen und ihrer Welt aufgedeckt werden soll. Kant würdigt die methodischen Mittel zur Durchführung eines solchen Gedankens. Die vergleichende Anatomie enthüllt immer vollkommener die Einheit der Grundgestalt in der Reihe der lebendigen Geschöpfe und die Abwandlung des Urbildes unter den verschiedenen Lebensbedingungen, die eine wirkliche Verwandtschaft in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter durch die stufenartige Annäherung der Gattungen von Moosen und Flechten bis zum Menschen zu beweisen scheint. Die Abstammungslehre offenbart die Natur im Gange ihres erzeugenden Bildens. Die Archäologie oder Paläontologie der Natur geht den Spuren ihrer ältesten Revolutionen nach und weist immer vollkommener die Fäden der Verwandtschaft in der einen großen Tier- und Lebensfamilie auf. Der Mutterschoß der Erde bringt im Anfang minder zweckmäßige Geschöpfe hervor, um sie durch Anpassung an die Lebensbedingungen fortschreitend zu immer vollkommenerer Zweckmäßigkeit bis empor zum Menschen zu entwickeln. Aber freilich bleibt das Organische als solches auch bei dieser Betrachtung als eine uranfängliche Gegebenheit vorausgesetzt. Die Urmutter muß als eine auf alle jene kommenden Geschöpfe zweckmäßig hingebildete Organisation angenommen werden. Ja selbst die anscheinend zufälligen Abwandlungen, sofern sie in die Zeugungskraft übergehen, lassen sich nicht anders denn in der ursprünglichen Anlage vorgebildet denken, widrigenfalls alles dem Zufall überantwortet wird. Dieser Mechanismus der Natur erklärt also nicht den Organismus, sondern setzt ihn vielmehr als Bedingung der eigenen Möglichkeit voraus. Der Mechanismus ist nur die durchführende dienende Kraft für die organisch vorherbestimmten Zweckgebilde, deren höchstes unter den uns bekannten, der Mensch, die Zielidee gibt, auf die hin alle die mechanischen Zeugungskräfte wirken. Die Abstammungslehre ersetzt nicht die Teleologie, sondern macht sie nur im Sinne von natürlichen Notwendigkeiten der Abfolge verständlich. Sie

erfüllt sie in ihrem eigenen Grundgedanken, indem sie lehrt, wie die zweckhaften Einheitsgebilde selber uns anleiten, sie in ihrer Mannigfaltigkeit aus notwendigen Wirkungsweisen der Natur zu verstehen. In diesem Sinne bedeutet sie dann den kühnen Durchbruch in ein einheitliches Verstehen der Natur. Die Kluft zwischen Mechanismus und Teleologie ist nicht aufgehoben. Aber sie sind zueinander in das Verhältnis gebracht, in dem sie den logischen Forderungen eines Einheitsgedankens für die Natur genügen.

Man sieht, wie die Kantische Wissenschaftslehre den Durchbruch in die Entwicklungsidee für die Natur grundsätzlich fordert. Das neunzehnte Jahrhundert erwies durch die Tat die Richtigkeit der Kantischen Wissenschaftslogik. Kant selber freilich bezeichnet den Gedanken noch in weiser Vorsicht als ein gewagtes Abenteuer der Vernunft. Es möchten etwa aus Wassertieren Sumpftiere, aus diesen Landtiere geworden sein. Aber die Erfahrung zeigt kein Beispiel davon, in der vielmehr immer nicht nur das Organische aus dem Organischen hervorgeht, sondern auch jedes Organische bestimmter Art immer nur ein Geschöpf der gleichen Art erzeugt. Naturbetrachtung im Geist der Entwicklungslehre wäre in ihrer Durchführung eine Betrachtung des schauenden Verstandes, da sie im Ganzen des Lebendigen alles Einzelne im Sinn von Notwendigkeiten eingreifen sieht. Sie erblickt alles Einzelne als einen Zusammenhang natürlicher Notwendigkeit im Ganzen. Auch diese Stelle besitzt ihren weltgeschichtlichen Reiz darin, daß Goethe genau jenes Abenteuer der Vernunft unternahm. So wurde er auch in der Durchführung der Wissenschaft zur Bestätigung der Kantischen Lehre vom Erkennen. Was nach dem Kantischen Zusammenhang als das besondere Werk des schauenden Verstandes erscheint, wurde durch ihn, der der schauende Verstand war, geleistet. In all dem waltet eine wahre Vorherbestimmung der geistigen Dinge. Es ist, als sollte das Ganze des erkennenden Geistes in jener Höhenzeit der deutschen Geistigkeit zur Dar-

stellung kommen und sich zugleich in seinen Notwendigkeiten begreifen. Wo die Philosophie Grenzbegriffe aufweist, lüftet das Erkennen des Dichters die Schleier über dem Geheimnis der bildenden göttlichen Kräfte in der Natur.

Besteht demnach immerhin eine entfernte Möglichkeit, das Ganze der lebendigen Zweckgebilde in der Natur in einer Einheit des erkennenden Gedankens erklärend zu verstehen, so kommen wir zur letzten Schwierigkeit für die Wissenschaft, wenn wir vor die Frage treten, mit welcher methodischen Sicherheit von einem letzten Zweck in der Natur geredet werden dürfe. Läßt das Ganze der Natur sich ansehen als ein in einem letzten Zwecke zusammengeschlossenes System? Dies heißt, nach einem letzten Sinngedanken in der Welt fragen. Das ist gewiß, daß in der Natur selber kein Wesen als der Endzweck aller bezeichnet werden könne, daß demnach der Gedanke des Endzwecks kein möglicher Begriff in der Naturwissenschaft sei. Vielmehr könnte in der Natur jedes Wesen als der Zweck von allen gedacht werden. Denn wenn die Pflanzen etwa als Mittel für den Zweck genommen würden, daß die pflanzenfressenden Tiere leben können, diese wieder für die Raubtiere und das ganze Naturreich der lebendigen Geschöpfe für den Menschen da wären zum mannigfaltigen Gebrauche, den sein Verstand ihn von ihnen allen zu machen lehrt, so könnte genau so gut gesagt werden, daß die gewächsfressenden Tiere da sind, um die allzu große Üppigkeit im Pflanzenwuchs zu verhindern, die viele unter den Pflanzenarten vernichten müßte, die Raubtiere, um der Gefräßigkeit der Pflanzenfresser eine Grenze zu setzen, und endlich der Mensch, um zwischen den zerstörenden und den erhaltenden Kräften in der Natur ein gewisses Gleichgewicht zu stiften. Jedes lebende Wesen also braucht das All. Die Natur ist ein System der sich gegenseitig fordernden und tragenden Zwecke. Es gilt hier, was der alte Xenophanes entdeckte: der Ochs wird sich den Ochsen, der Löwe den Löwen als den letzten Zweck aller Dinge denken. Zumal der Mensch

als das zugleich zarteste und stärkste Wesen bildet sicherlich keine Ausnahme von den allgemeinen erzeugenden und zerstörenden Kräften der Natur. Wäre sie auf einen solchen letzten Zweck des Lebens in einem durchgreifenden einheitlichen Absichtsgedanken angelegt, so müßte doch vor allem der Schauplatz aller Lebendigkeit, es müßte die Erde mit ihren Wassern von solchem zweckbildenden Willen geschaffen sein. Deutlich aber erkennen wir an ihr die Spuren und Zeugnisse der rein mechanischen Entstehung und Bildung. Sollte aber diese Einsicht uns weiterdrängen und uns den Zweifel nahelegen, ob denn nicht auch das Lebendige rein mechanischer Entstehung den Ursprung danke, so greifen wir auf unsere längst begriffene Erkenntnis zurück: der Zweck in der Natur ist keine Naturnotwendigkeit. Er ist ein Gesichtspunkt der Forschung. Nach der Beschaffenheit unsers Verstandes ist er eine subjektive Bedingung unsers Vernunftgebrauchs, durch die wir in das Zufällige Einheit des Verstehens bringen, und die, da sie sich an den organisierten Wesen unentbehrlich erweist, von selber nach der Reichweite ihrer Betrachtung für das Ganze der Natur fragt.

In diesem Sinne kann für uns Menschen die Frage gar nicht anders lauten als so: inwiefern darf der Mensch als letzter Zweck der Dinge erscheinen? tritt im Menschenleben etwas hervor, das in sich selber Endzweck wäre, und darf dann in bezug auf diesen Endzweck das Ganze der Natur als ein einheitliches Zweckgebilde betrachtet werden? Es möchte dann immer so sein, daß nirgends in der Natur der Endzweck erschiene. Wir würden sagen, daß der Endzweck nicht zu den Erscheinungen der Natur gehöre. Sondern der Mensch als Endzweck wiese über die Natur hinaus in eine übersinnliche Bedeutung. In bezug auf diese übersinnliche Bedeutung erschiene die Natur als ein System der Zwecke. Dann hätten wir den Beweis, daß im Übersinnlichen der letzte Grund des Verstehens für das Ganze der Dinge läge. Wir fänden an diesem Ende den Durchbruch, um den wir so lange ringen,

und verständen das All als einen Ausdruck übersinnlicher Gedanken. Der Sinn des Übersinnlichen wäre endgültig und unzweideutig in unsere Weltanschauung eingefügt. Er wäre der Grund- und Eckstein unserer Weltanschauung geworden.

Dies also sei der Sinn, in dem wir diese unsre letzte Aufgabe lösen. Nicht von Dogmatik, sondern von der Vollendung des Kritizismus ist die Rede, nicht von Begriffen, die bestimmen, sondern von solchen, die anleiten und uns einen Gesichtspunkt möglicher und in sich berechtigter Betrachtung geben. Wir sagen nicht: es ist das Gesetz und die Notwendigkeit der Natur, dem Endzweck im Menschen zu dienen. Wir fragen nur: in welchem Sinne darf, sofern wir einen Endzweck im Menschen begreifen, das Ganze der Natur uns in Beziehung auf diesen Endzweck in einen letzten Sinngedanken gefaßt erscheinen? In solcher Schärfe des Begriffs fragen wir nach dem letzten Zweck im Menschen, zu dessen Beförderung die ganze Natur bestimmt wäre. Es gibt hier nur zwei Möglichkeiten. Dieser letzte Zweck müßte selber ein Naturzweck sein. Die Natur, ihrem natürlichen Wirken überlassen, müßte ihn erfüllen. Oder der Zweck liegt in der Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu gewissen Zwecken, zu denen der Mensch die Natur gebraucht. Es wäre ein Ziel im Natürlichen oder in gewissen Zweckinhalten, die über das bloß Natürliche hinausgreifen. Das natürliche Ziel im Menschen ist die Glückseligkeit. Seine Befähigung zu den Eigenzwecken, zu denen er die Natur gebraucht, die äußere, indem er sie gestaltet, die innere in seiner Seele, indem er sie bildet, heißt Kultur. Ist also Glückseligkeit oder Kultur der letzte Zweck der Natur mit dem Menschen? Es ist auf das schärfste zu betonen, daß hier allein von der Vollendung des Naturlebens im Menschen die Rede sei. Erscheint der Mensch als Naturgeschöpf zur Glückseligkeit oder zur Kultur bestimmt?

Die Glückseligkeit des Menschen ist nicht die des Tieres und liegt nicht in einem Dasein, das seine bloßen Instinkte

befriedigt. Sie ist eine Idee, ein Gedanke, dem er seinen Zustand gemäß machen will. Aber der Gedanke schwankt in unfaßbarer Vielfältigkeit. Der Verstand, der ihn entwirft, ist abhängig von den Sinnen und ihren unendlichen Begierden, von der Einbildungskraft und ihrer flimmernden Gaukelei. Das Glück dieser Stunde ist das Elend der nächsten. Wäre die Natur sogar nichts als das Werkzeug seiner Willkür, unmöglich könnte ein Naturgesetz auch nur gedacht werden, das zu diesem Schwanken und dieser Willkür der Zwecke stimmte. Zwei Fälle wären denkbar. Wir könnten uns eine Rückkehr der Menschheit zur Rousseauschen Einfachheit des Naturzustandes denken und der Mensch erstrebte nichts mehr als den schlichten Frieden der Sinne und der Seele, oder umgekehrt: wir steigern seine Geschicklichkeit, sich in den Besitz der Ziele zu setzen, die die gierige Einbildungskraft ihm immer bunter malt, aufs höchste, doch erreicht er niemals, was sein natürlicher Zweck, der Zweck des bloßen Naturwesens Mensch ist, nie das Glück. Denn seiner Natur ist nicht gegeben, irgendwo im Besitze aufzuhören und befriedigt zu sein. Er taumelt von Begierde zu Genuß, und im Genuß verschmachtet er nach Begierde. Und wahrlich, die Natur ist weit entfernt, ihn zu ihrem Liebling erwählt zu haben. Die Plagen der Tierheit hat er alle und nur gar zu viele. Er ist das leidensfähigste, das verwundbarste Geschöpf. Unendliche Plagen ersinnt er sich selber und fügt sie hinzu. Das Menschengeschlecht verwendet das Vielfache der Erfindung darauf, sich untereinander zu quälen, zu verfolgen, zu zerstören, statt sich zu helfen. Wäre es umgekehrt, so möchte es bereits nahe dem Paradiese sein. Die Natur in uns ist des Glücks nicht empfänglich, das die Natur außer uns in ihrer Wohltätigkeit uns noch bereiten möchte. Kurz, wäre die Glückseligkeit des Menschengeschlechts der Zweck der Natur auf Erden, er ließe sich, wie wir nun sind, auch bei ihrer größten Wohltat nicht erreichen. Die Natur ist ein Widersinn, wenn es ihr Sinn ist, das Glück des Menschen zu stiften.

Der Mensch ist auch nur ein bloßes Glied in der Kette der Wesen und ein Spiel für die zerstörenden und erhaltenden Kräfte der Natur. Als das einzige Wesen, das Verstand hat, ist er freilich der Herr der Natur und in diesem Sinne, sofern man sie als ein teleologisches System ansieht, ihr letzter Zweck. Aber er ist es nicht in unbedingter Weise, als verließe die Natur mit ihm ihre durchgängige Bedingtheit und gäbe sich in seinem Glück einen unbedingten Zweck. Die Natur bleibt das durchgängig Bedingte auch in ihm. Er ist Herr der Natur und ihr letzter Zweck in dem bedingten Sinne, daß es an ihm, an seinem Verstande und Willen liegt, der Natur eine Zweckbeziehung zu geben, die sich selbst genug ist und darum einen Endzweck bedeutet.

In dem, was er aus sich macht, läge also der Zweck der Natur mit dem Menschen, in seiner Geschicklichkeit, in seiner Tauglichkeit zum Eigenzweck, mit dem er der Natur gebietet. Er liegt in seiner Kultur. Die Kultur erscheint in diesem Zusammenhange als ein natürliches Zweckgebilde. Es ist von den Mitteln und Kräften die Rede, mit welchen die Natur am Menschen jene Tauglichkeit hervorbringt. Es handelt sich um die Tauglichkeit des selber Zwecke setzenden Willens. Die wesentliche Bedingung der Kultur daher liegt in der Zucht, die den Willen vom Despotismus der Begierden befreit. Sie machen die Triebe zu Fesseln und nehmen uns die Freiheit der Wahl. Bestimmt uns zu leiten, daß wir die Bestimmung der Natur in uns nicht vernachlässigen oder gar verletzen, halten sie uns in der Tierheit fest, wenn nicht die Zucht den Willen befreit. Kultur demnach wäre wesentlich die Zucht zur Freiheit. Die Geschicklichkeit also wäre das Erste. Sie befähigt uns zur Beförderung unserer Zwecke überhaupt. Die Tauglichkeit durch Selbstzucht ist das Wesentliche. Sie macht uns frei. Beide, Geschicklichkeit und Tauglichkeit, bringt die Natur durch eigentümliche Mittel in uns hervor.

Jene entwickelt sich durch die Ungleichheit unter den Menschen.

Die Masse dient und arbeitet und besorgt gleichsam mechanisch und ohne wesentliche Kultur die Notwendigkeiten des Daseins. Die wenigen, von ihnen erhalten, treiben das minder Notwendige, Wissenschaft und Kunst. Jeder Stand hat seine Plage, beider Plagen wachsen. Auf jenen liegt Druck und fremde Gewalttätigkeit mit saurer Arbeit und wenig Genuß bei geringem Niedersickern der höheren Kultur und ihrer Güter. In diesen steigt die innere Ungenügsamkeit. Der Fortschritt selber ist es, der die Plagen entwickelt. Wo der Hang zum Entbehrlichen dem Unentbehrlichen Abbruch tut, entspringt der Luxus. Er wieder ist es, der die innere Ungenügsamkeit nährt. Doch unter dem Elend, dem drückenden und dem glänzenden, entwickeln sich die Anlagen der Menschheit. Wenn also auch wir unsern natürlichen Zweck, das Glück, nicht erreichen, so erreicht doch die Natur den ihren, unsere Geschicklichkeit.

Nun aber bedarf es einer Gestalt und Verfassung für das Zusammenleben der Menschen. Denn wenn jeder das eigene Ziel in voller Freiheit verfolgt, ergibt sich allgemeiner Widerstreit, den eine Gewalt allein bändigen kann. Es ist die Gewalt des Gesetzes. Das Gesetz als Macht schafft die Verträglichkeit der Freiheit eines jeden mit der Freiheit aller. Das Ganze eines solchen durch das Gesetz geregelten Zusammenlebens der Menschen bildet die bürgerliche Gesellschaft. Nur in ihr wird die größte Entwicklung der menschlichen Naturanlagen möglich, indem sie es ist, die einer jeden die Bedingung der größtmöglichen Entfaltung schafft. Die bürgerliche Gesellschaft erscheint in diesem Zusammenhange selber als ein Naturgebilde. Sie ist der Ausgleich der gegeneinander streitenden Kräfte durch Gewalt und Gesetz. Das Gesetz ist die Gestalt gewordene Gewalt. Da aber die Staaten gegeneinander in dem Zustand der Wildheit bleiben, in dem von Natur die Menschen sind, so sollten die bürgerlichen Gesellschaften noch in einem weltbürgerlichen Ganzen verbunden sein, in einem System aller Staaten, die aufeinander nach-

teilig zu wirken in Gefahr sind. Die Natur hat dies Gebilde noch nicht, so wie das der bürgerlichen Gesellschaft, hervorzubringen vermocht. Sie hat die letzte Einheit ihres Naturgebildes mit der Menschheit noch nicht erreicht. Darum beherrscht noch der Krieg die Beziehungen der Staaten, geboren aus Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht vor allem bei den Gewaltigen, selber die furchtbarste der Naturgewalten. Er zerstört die Staaten und baut sie auf. Er ist ein unabsichtlicher Versuch der Menschen, eine rein mechanische Gewalt, aus zügellosen Leidenschaften hervorbrechend, aber doch wie ein absichtlicher, tief verborgener Plan höchster Weisheit, da er unablässig strebt, einen Zusammenhang der Staaten, ein Staatensystem zu bilden, in dem die einzelnen frei sind und das Ganze gesetzmäßig ist und dadurch die Möglichkeit eines moralischen Staatssystems in einer Gemeinschaft freier Staatspersönlichkeiten begründet wird. Schafft er es nicht, so bereitet er es doch vor und wirkt also wie die furchtbarste der Naturgewalten doch im Dienste der sittlichen Zwecke. So entsetzlich die Drangsale sind, die er über die Menschen bringt, und entsetzlich die, mit denen die beständige Bereitschaft zu ihm im Frieden drückt, so gewiß er die Hoffnung auf eine allgemeine Volks- und Völkerglückseligkeit in immer weitere, in unerreichbare Ferne rückt, doch bildet er vielleicht die stärkste Triebfeder zur Kultur, da er alle Talente in der höchsten Anspannung alles Verstandes und alles Willens, im Kampf des Ganzen der Völker um Sein und Nichtsein, zum Höchsten entwickelt. Gesellschaft und Staat, bürgerliches Recht und Völkerrecht, Staatengeschichte und Weltgeschichte werden in diesem Zusammenhange von Kant als Naturgeschehen und Naturgebilde abgeleitet, sogar im Sinne des Entstehens von Zweckgebilden aus dem Walten blinder Kräfte. In all diesen Gebilden entspringt, als letzter Zweck der Natur, aus reinem Naturgeschehen die Kultur. Die sich selber überlassene Natur im Menschen strebt im menschlichen Zusammenleben durch Widerstreit der Kräfte zur höchsten Entfaltung der

Geschicklichkeit. Dies gilt, solange Leben die Selbstdurchsetzung lebendiger Kräfte ist. Der Hang zur Trägheit als die Ursünde des Menschen ist — in solchem Zusammenhang betrachtet — entweder ein Mangel an lebendiger Kraft und bedeutet in diesem Sinne das Herausfallen aus dem Spiel der Lebendigkeiten. Oder er ist selber eine Geschicklichkeit, nämlich sich die Lebensbedingungen zu schaffen, die uns die Anstrengung ersparen.

Feiner noch sind die Mittel der Natur zur Entwicklung jener Zucht der Neigungen, die wir die Tauglichkeit oder, in heutiger Sprache, wohl besser die Tüchtigkeit des Menschen nennen. Jene Neigungen gehören zu unserer Tierheit, aber unserer Menschheit bedeuten sie eine Aufgabe und Gefahr. Sicher ist Rousseau im Recht, wenn er die Übel aufzählt, die die Verfeinerung des Geschmacks und der eitle Luxus in Wissenschaften über uns bringen, denn keine Erfüllung befriedigt die Neigungen, die sie wie Dämonen der Selbstverzehrung in uns hervorrufen. Aber doch gewinnen sie der Roheit und dem Ungestüm der bloßen Leidenschaften des Genusses immer mehr Boden ab und schaffen für die Entwicklung der Menschheit Raum. Die schöne Kunst gibt eine Freude, die Gemeinsamkeit des Gefühls hervorbringt und sucht, die Geselligkeit verfeinert und dadurch den Menschen, wenn nicht sittlich besser, doch gesittet macht. So bricht sie die Tyrannei des Sinnenhangs und bereitet den Menschen zu einer Herrschaft vor, in der die Vernunft allein Gewalt haben soll. Selbst die Übel der Natur und der menschlichen Selbstsucht steigern und stählen die Kräfte der Seele, daß sie ihnen nicht unterliege, und lassen uns die Tüchtigkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen. Dadurch schafft die Natur selber in den Übeln, mit denen die Entwicklung der Kultur verknüpft ist, die Zucht des Willens. Es ist, als ob sich das höhere Reich über der Natur durch die Natur selber und in ihr bilde. Die Natur ruft die Kräfte auf, die die Kultur in ihrer letzten Vollendung braucht. Kant bereitet gegenüber allen früheren Jahrhunderten einen neuen Menschen, der, so heiß er nach Glück

verlange, doch nicht in ihm den letzten Zweck der Natur sieht, sondern in der Kultur, die seiner eigenen Kraft vertraut ist, der von der Natur frei wird, indem er sie in ihrem wahren Sinn vollendet. Wir vollziehen in unserer Kultur den letzten Zweck der Natur. Kant führt jene Umstimmung des Menschengefühls durch, die die Tat seiner Ethik war. Aus dem Hang des Naturwesens führt er den Menschen heraus und erfüllt ihn mit der erhaben-heroischen Stimmung des Bildners der Kultur. Die Geschicklichkeit bezieht sich auf die Entwicklung der Kräfte für gesellschaftliche Zwecke. Darum machen Gesellschafts- und Staatsbildung ihre Bedingungen aus. Die Tauglichkeit bedeutet eine Kraft des persönlichen Willens. Sie entsteht wesentlich in der Rückwirkung auf die Übel und Folgen geistiger Kultur. Es ist nicht die persönliche Lebensstimmung Kants, die sich in solchen Neuwendungen des Natur- und Menschheitsgedankens ausdrückt. Sondern es ist ein wirklicher wissenschaftlicher Beweis, daß der Naturbegriff in sich selber widersprechend wäre, wenn in bezug auf den Menschen sein Glück ihr letzter Zweck ist, daß er dagegen in sich und mit sich übereinstimmt, wenn dieser Zweck in die Kultur gesetzt wird. Die Kultur selber wird in diesem Sinne als letzter Zweck der Natur verstanden.

Endzweck ist der Zweck, der keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf, der also Zweck ist in sich selber. Ein solcher Zweck in sich selbst ist allein der Mensch des reinen Willens, insofern er sich selber im Bewußtsein des unbedingten Sittengesetzes in seiner Tat bestimmt, der Mensch als die Verwirklichung der Freiheit in der Sittlichkeit. Er ist in diesem Bezuge nicht mehr als ein bloßes Naturwesen bedingt, sondern ein unbedingtes Wesen, das seinen Ewigkeitssinn als eine Idee in sich selber trägt. Hier also ist nicht länger Natur im Sinne einer Reihe von durchgängigen Bedingtheiten. Hier ist die übersinnliche, die intelligible Ordnung des Unbedingten. Mit der Menschheit als dem Reich der freien selbstzweckhaften Persönlichkeiten ist im Unbedingten ein Endzweck aufgetan. Der End-

zweck als die unendliche Aufgabe des Menschen bedeutet die Unterordnung aller Natur unter das Gesetz des reinen Willens. Im Endzweck wird die Natur gedacht als ein System, das in der Tat des reinen Willens seinen übersinnlichen Sinn empfängt. Es gibt hierfür keinen schöneren und treffenderen Ausdruck als den Fichtischen von der Natur als dem versinnlichten Material der Pflicht. Wir überblicken hier das Ganze der schwierigen gedanklichen Zusammenhänge. Wenn die Natur als eine Ordnung der Zwecke sich nur denken läßt, sofern wir ihren letzten Zweck kennen, dieser letzte Zweck aber in der Natur nicht liegen kann, weil sie als ein durchgängig Bedingtes gedacht werden muß, der letzte Zweck aber kein bedingter sein kann, sondern als Zweck in sich selbst Unbedingtheit nach seinem Begriff bedeutet, hier ist nun der letzte Zweck, welcher Zweck in sich selber, Endzweck, unbedingt ist, aber er liegt im Übersinnlichen, wie wir längst begriffen, daß er in ihm allein liegen kann. Er liegt im Übersinnlichen der Sittlichkeit. Das Sittliche ist der Endzweck, auf den die ganze Natur im Menschen als auf ihren Sinn bezogen ist, da ja auch die Kultur der Geschicklichkeit und Tauglichkeit am Menschen erst im Reich der Freiheit und Sittlichkeit einen unbedingten Sinn bekommt. Die Natur im Ganzen ihrer Schöpfungen bleibt immer ein Bedingtes. Unbedingt in ihrem Wert, vielmehr unbedingt und dadurch ein absoluter Wert ist allein die Tat des Guten. Dem Täter des Guten wird das All geweiht, indem es sich in seinem unbedingten Wert erfüllt. Der erkennende Gedanke erreicht den Endzweck und das Unbedingte nicht. Der reine Wille erkennt sie in seiner Tat. So darf dir die Welt als Ganzes, auf einen Endzweck bezogen, als die Einheit eines unbedingten Sinns erscheinen, wenn du sie als eine solche willst und tust. Die Weltanschauung erreicht hier den abschließenden Gedanken. Die Welt ist ein Endzweck in der Gewißheit nicht des Begriffs, sondern des Gewissens. Die Tat des Guten ist das höchste Erkennen. Die Natur als solche ist angelegt weder auf das Glück noch auf

das Gute. Daß die Einbildungskraft sie als eine solche, die nach dem Willen des Schöpfers das Gute wolle, voraussetzt, ist der Wahn, in dem der Mensch verzweifelt. Als das Außer-Sittliche bleibt sie die Welt der blinden Kraftnotwendigkeiten. Aber der reine Wille behandelt sie als eine solche, die dem Endzweck dient. Soweit er sie in seinen Sinn zwingt, erstreckt sich die Wirklichkeit seines Reiches. Freilich könnte sie den Endzweck nicht tragen, wenn sie nicht die Reihe der Zweckgeschöpfe emporbildete, die im Menschen und seiner Kultur endete. Insofern stimmt sie dennoch als eine außer-sittliche Möglichkeit zum Endzweck zusammen. Aber der Endzweck ist Tat der übersinnlichen Ordnung in ihrem unbedingten Wert, vor dem alles Sinnliche der bedingten Natur als das in sich Wertlose versinkt. Nur kann an ihm der übersinnliche Wert erscheinen und es zum Sinn verklären.

3. Gott

Wenn die Tat des Guten das höchste Erkennen ist, so erwächst hier die letzte Aufgabe, dies Erkennen nach dem ganzen Gehalt seiner Bedeutung zu entfalten. Wir treten damit in die Betrachtung Gottes hinüber. Die Stellung des Gottesgedankens im Ganzen der Weltanschauung wird die letzte Aufgabe der Philosophie. Wir wollen den Wegen folgen, die in der gesamten Gedankenbildung Kants zu Gott führen. Die Gotteslehre könnte in seiner Sprache als ontologische, als physiko-theologische und als ethische oder moralische bezeichnet werden. Die ontologische, auf die er in den späteren Teilen seines Gedankenwerks und auch in der Kritik der Urteilskraft nicht mehr zurückkommt, gibt den Grund zu allem.

Sie erschöpft sich in dem einen Satze von dem unbedingten Wesen, das als letzter Grund alles bedingten Daseins, als die Notwendigkeit aller Zufälligkeiten betrachtet werden muß. Dies unbedingte Dasein des Absoluten liegt als letzte mitgedachte Voraussetzung in aller unserer Vorstellung der bedingten Er-

scheinungen. Es ist eine notwendige Idee der reinen Vernunft, die aber in keinen Begriffen des Verstandes sich erweisen oder ausdrücken läßt. Sie ist das Jenseits oder Diesseits aller möglichen Erfahrung, in deren Umkreis all unser Wirklichkeitsdenken gebannt bleibt. Gott als das unbedingte Wesen wäre dann ebensosehr eine Gewißheit wie eine Undenkbarkeit für den Verstand. Er wäre in allen den Kategorien des Verstandes nie zu fassen. Da es nur in der Gestalt der Kategorien für den Verstand eine Wirklichkeit, ein Dasein gibt, wäre er dem Verstande das Nichts. Dies Nichts aber ist das All in seiner Allheit, ist das Unendliche. Es wäre das völlig Andere zu allen Begriffen des Verstandes, das Unzugängliche, das unendlich Ferne, das doch die nächste Nähe des in allem als allbedingender Grund Gegenwärtigen ist. Wenn man das Heilige, wie es die uralte religiöse Sprache zu tun scheint, zunächst ohne alle Beziehung zum Sittlichen nur als das Zurückschreckende und das Anlockende denkt, das als das völlig Andere in allen Erscheinungen sich verbirgt und zugleich durch sie spricht, so wäre jenes Unbedingte dies Heilige. Dann beweist der Gedanke des Unbedingten, der dem Denken so unvermeidlich wie unerreichbar ist, vor allem die Einschränkung des Verstandes, beweist, wie er gebannt bleibt in eine im Grunde ganz zufällige und willkürliche Welt, aber in dieser Welt und um sie und unter ihr, gegenwärtig und fern, offenbar und verborgen, ist das gänzlich Andere der ewigen Notwendigkeit, das alles trägt und von allem verschieden ist.

So wahr der Geist mehr als Verstand ist, so wahr gibt es Tiefen im Geiste, die der Verstandesbegriff nicht mißt. Sie sind dem Wesen der Dinge näher als der Verstand, der immer nur bei den Erscheinungen weilt. Keine Wissenschaft kennt diese Welt der Jenseitigkeit. Denn die Wissenschaft bleibt immer Werk des Verstandes. Kein Inhalt der menschlichen Erfahrungen in der Wirklichkeit des gemeinsamen Lebens kennt sie. Denn diese Wirklichkeit des gemeinsamen Lebens ist nur in den Verstandes-

begriffen. Keine Fassung in Wirklichkeitsbegriffen kommt zu ihr. Sie ist der Abgrund, in dem der Verstand mit all seinem gegenständlichen Dasein versinkt. Sie zeigt, wie der Verstand immer am Abgrund der letzten Wahrheit steht und über ihrem Abgrund sein Werk treibt. Sofern alles, was da ist und geschieht, als ein Bedingtes genommen wird im Unbedingten als seinem allgegenwärtigen Grunde, sofern in ihm das völlig Andere sich mitteilt, das aller Dinge Grund, Geheimnis und Anderssein ist, sofern ist der Geist mit Gott, sofern ist der Geist Gott, über allem Verstande, aller Erfahrung, aller Wissenschaft. Hier ist der Ort der Religion. Sie ist das unmittelbare Sein Gottes im Geist, das unmittelbare Sein Gottes als Geist. Da sie außer allen Begriffen ist, ist sie nichts und alles, ist das Unendliche. Es ist die Großtat Kants für die Religion, daß er sie in ihrem entscheidenden Grundgedanken von aller Begrifflichkeit und damit von aller Erkenntnis und Wissenschaft löste. Es ist seine entscheidende Entdeckung über die Tiefen der Seele. Die Seele ist tiefer als das Erkennen. Es gibt ein Wissen, welches nicht das Wissen der Wissenschaft ist. Es gibt ein Haben, das nicht Empfangen der Erfahrungsinhalte ist. Es gibt eine Erfahrung, die nicht die Erfahrung des Verstandes ist. In ihr nur lebt die Seele aus ihrer letzten Tiefe. Alles lebt zuletzt aus diesem Grunde. Es ist das Wagnis, das uns allen Regellosigkeiten, allen Begriffslosigkeiten des Willkürlichen ausliefert. Aber nur durch dieses Wagnis des Zufalls ist das Notwendige zu finden. Wir sind in das Meer geworfen, um zu dem einzigen Punkt zu kommen, der die Welt trägt und alle Welt entwurzelt.

Doch sucht der Verstand den Zugang zu diesem Unbedingten durch seine Begriffe. Die Physiko-Theologie ist es, die als erste diesen Weg versucht. Aber ihre Unzulänglichkeit liegt allzu klar zutage. Wohl brauchen wir zum Verstehen der Natur in den Zufälligkeiten ihrer Bildungen eine Betrachtungsweise, die an Stelle der Naturnotwendigkeit in der Ursächlichkeit des Me-

chanismus mit einem anderen Grundgedanken arbeitet und die Lebensgebilde ansieht, als habe sie ein Verstand zweckmäßig nach Begriffen geschaffen. Aber wir brauchen diese Betrachtung nur bei der Eigentümlichkeit und Einschränkung unseres Verstandes. Wir setzen durch sie nicht eine Gesetzlichkeit und Notwendigkeit der Natur, sondern nur eine Art, uns in unserm Verstehen dieser Gesetzlichkeit und Notwendigkeit anzunähern. Um aber durch sie zum Gottesgedanken zu kommen, müssen wir der gröbsten Ungenauigkeit und willkürlichsten Erweiterung in unsern Begriffen schuldig werden. Gesetzt, wir finden viel Vollkommenheit. Wer gibt uns bei unserer eng begrenzten Einsicht und unserm unsäglich geringen Wissen das Recht, das All als das vollkommenste zu lehren? Keine Erkenntnis der Natur kann zum Gedanken des Endzwecks führen. Denn jede Zweckmäßigkeit in der Natur ist eine bedingte. Wenn dies Geschöpf leben sollte, so ist es dafür zweckmäßig gebildet. Aber warum sollte es leben? Es ist die höchste Vermessenheit, wenn wir uns herausnehmen, von Allweisheit zu reden, da uns der Gedanke des letzten Zweckes, für den das Ganze der Natur gebildet wäre, in unserer Naturerkenntnis völlig entzogen bleibt. Nur der Allwissende vermöchte Allweisheit zu begreifen. Wir, wenn wir es zu tun meinen, überheben uns, als wären wir Allwissende. Nicht zur Allweisheit, höchstens zu einem großen Kunstverstande führt unser Erkennen. Dieser brauchte nicht einmal als ein verständig wirkender gedacht werden. Er könnte bilden wie die Kunsttriebe der Tiere. Auch könnten wir in diesem Sinne mit demselben Recht viele kunstmäßig bildende Geister annehmen wie einen. Die Welt wäre dann eine Welt der Dämonen, nicht eine Welt Gottes. Der Polytheismus der Alten entsprang einem durchaus berechtigten Denkgrunde. Kein Naturbegreifen führt zu Gott. Wir hätten auch nie die Zweckmäßigkeit in der Natur zu einem Beweisgrund für Gott benutzt, wenn wir seiner nicht aus einem andern Grunde gewiß wären. Auch in diesen Darlegungen Kants

leistet er der Religion einen wichtigen Dienst. Er benimmt uns den Dünkel des Verstandes, als reiche unsere Wissenschaft aus, um Gott zu finden.

Es gibt ein einziges Wissen um einen Endzweck. Aber es ist kein Wissen der Naturerkenntnis. Unsere Wissenschaft von Gott ist nicht Physiko-Theologie, sondern Ethiko-Theologie. Wir wissen um das Sittliche als ein unbedingtes Gesetz. Wir wissen um die Menschheit der Freiheit als einen Zweck in sich selbst, der keines andern zu seiner Bedingung bedarf. Wir wissen um sie als einen Endzweck. Dies Wissen des Sittlichen aber bedeutet in einer genau zu bestimmenden Weise zugleich ein Wissen um einen Zweck in der Natur. Wir wissen mit ihm zugleich um das höchste Gut. Denn wir können als Naturwesen doch niemals aufhören, nach unserm Glück zu streben, und wissen doch, daß dieses Streben unter der obersten Bedingung der Übereinstimmung mit dem Gebot der Sittlichkeit steht. Glück unter der Bedingung der Glückwürdigkeit ist unser Ziel. Unser Glück sei in der Würdigkeit gegründet. Diese Übereinstimmung von Glück und Würde in der Welt ist der Endzweck unseres reinen Willens. Wir wollen eine Welt, in welcher kein Glück ohne Würde, keine Würde ohne Glück sei, in welcher das Glück der Würde entspricht. Wir wollen sie als die Naturwesen, die wir sind, und die als die einzigen Naturwesen sich in das Reich der reinen Geistwesen erheben. Wir wollen sie aus der anerschaffenen Einheit unseres zwiespältigen Wesens, die, als unser Vorzug und unsere Not, uns unter eine gewaltige Aufgabe stellt. Wir also als sittliche Wesen, als Wesen des reinen Willens denken das Ganze der Welt als gestellt unter ein Gesetz, das sie als eine Welt der Glücksmöglichkeit mit der Glückwürdigkeit in Übereinstimmung bringt. Eine solche Welt, eine solche allein wäre eine Welt der Allweisheit und der Allmacht, — die das Verborgenste aller Beweggründe menschlichen Handelns durchdringt, die die Natur von Ewigkeit zu jenem feinsten Einklang gestimmt hat. Sie wäre eine

Welt Gottes. Der reine Wille also hat seinen eigenen Weltgedanken. Er entwirft in ihm das Bild einer ganz anderen Welt als der Welt der naturwissenschaftlichen Erfahrung.

Da fragt sich freilich, welche Art von Erkenntnisgewißheit dieser Weltgedanke besitzt. Ihm eignet in keiner Weise die Gewißheit der Verstandesgründe. Wir sehen sie nicht — diese Welt. Die Anschauung zeigt sie nicht. Wir finden sie nicht durch Erfahrung. Sie läßt sich aus ihren Tatsachen nicht erweisen. Es gibt hier keinen Beweis aus Erfahrung. Denn eher schon wäre zu sagen, daß die Erfahrung ihr täglich widerspricht. Der Würdigste ist elend. Der Unwürdigste praßt im Glück, wie er es nun begreift. Aber niemand kennt das Innere der Herzen. Niemand kennt genau den Sinn des Glücks. Die Erfahrung umfaßt hier Natur und Geschichte. Eine Tatsächlichkeit der Geschichte also war jene Welt des Endzwecks nie. Ist sie dennoch ein Wissen? Sie ist ein Wissen von einer Gewißheit, wie sie kein Erfahrungswissen besitzt. Denn der Gedanke dieses Endzwecks ist es, der allem unserm Handeln gebietet, — sicherlich, der ihm gebieten soll, wo es für uns einen unbedingten Wert gewinnt. Er ist ja der Gegenstand, auf den alles Tun der Sittlichkeit als auf sein Ziel gerichtet ist. Im Tun des Sittlichen lebt er als der letzte Inhalt, in dem unser Leben sich als in seinem Sinn erfüllt. Er ist die Gewalt über unserm Leben so sehr, daß wir bereit sind, das Leben dafür zu geben. Er ist es freilich nur in unserm reinen Willen. So weit wir reiner Wille sind, so weit stehen wir in dieser Gewalt und ihrer Welt. Sie ist uns die absolute Wirklichkeit des unbedingten Wertes. Sie ist uns die Welt des heiligen Willens. Im Tun des Sittlichen ist uns die Welt als eine Welt des heiligen Willens die Welt Gottes.

Dies ist die tiefste Entdeckung Kants für das religiöse Leben. Die Gewißheit, mit der der sittliche Gedanke in uns lebt, ist die Gewißheit der Welt als einer Welt Gottes. Durch unsere Tat und in ihr wissen wir sie als eine Welt des End-

zwecks. In der Tat des Guten wird Gott gefunden, den die Natur uns nur in Andeutungen wie von ferne zeigt. In der Tat des Guten finden wir seinen Willen als die letzte Gewalt der Welt. Die Welt soll des Endzwecks sein — das ist die letzte Gewißheit. Dann ist sie Gottes als des heiligen Willens. Die Welt ist des Endzwecks, sobald du gut bist. Sie ist nicht Gottes, weil in dir die Güte versagt. Dieser Endzweck ist der übersinnliche Sinn, der allem einen Sinn gibt, und in dem sich die Welt vollendet. In ihm ist das All ein zweckhaft vollendetes Ganze.

Der Endzweck, der in uns lebt, war es vielleicht, der uns aufmerksam machte auf alle Spuren zweckhaften Bildens in der Natur. Wie die verwehenden Spuren im Sande leiten sie zum Heiligtum. Mehr noch, was Kant nicht sagt, mag es die in uns angelegte Sehnsucht zum Endzweck sein, die uns im Spiel der Kunst jene Vollendung in die Dinge bilden lehrt, die in unserm Willen unerfüllbare Aufgabe bleibt. Wir greifen im Schönen nach lauter Symbolen einer göttlichen Welt. Die Schönheit ist der Traum von dem Göttlichen in den Dingen. Sie ist die Frömmigkeit des Kindes, das im Spiel das Göttliche ergreift. Sie ist uns das wehmütige Zeichen, daß wir immer Kinder bleiben. Es ist unser Bestes, daß wir Kinder bleiben. Das Heilige also und Unbedingte hat einen Weg der Offenbarung zum Menschen gefunden. Es offenbart sich ihm als die Selbstbestimmung des reinen Willens durch das Unbedingte. Und in ihr offenbart es sich ihm als der Sinn der Welt. Der über alles Sinnliche hinausliegende übersinnliche Sinn macht die Welt zweckhaft ganz. In ihm ist der Mensch beim Unbedingten des Dings an sich im absoluten Sein. Er ist beim übersinnlichen Kern aller Dinge. Die Religion ist auch bei Kant das Ende des Erkennens. Gott ist das letzte Wissen. Das Leben und die Entdeckung Jesu Christi ist in die Philosophie begreifend hinübergenommen. Das Sittliche gilt nicht, weil Gott es gebietet. Es gilt aus seinem eigenen

Grunde und um seiner selbst willen. Aber das im Sittlichen die Tat Wirkende ist das Bewußtsein um das Gesetz des heiligen Willens. Der reine Wille ist in seiner Reinheit der Wille Gottes. In diesem Sinn ist das Tun des Guten die Unterwerfung unter das Gebot Gottes. Aber das Gebot Gottes wird für uns eine Wirklichkeit nur durch die Tat der Freiheit. Die Freiheit ist der Weg in die Gebundenheit unter Gott. Das Wissen um das Gesetz des Guten als ein Unbedingtes macht unbedingt auch das Wissen um Gott. Er ist das einzige unbedingte Wissen, also das einzige wahrhaft gewisse Wissen um eine Wirklichkeit außer uns oder über uns. Freilich finden wir sie nur in uns.

Doch sollen wir niemals vergessen: es ist kein Wissen der Theorie, sondern des Handelns, kein Wissen der Begriffe, sondern der Tat, kein Wissen der theoretischen, sondern der praktischen Vernunft. Die Tat besitzt ein Wissen aus reiner Vernunft. Wir wissen um die in einem letzten Sinngedanken vollendete Welt nicht als um eine Tatsache der Erfahrung. Sondern wir wissen um sie als die letzte Gewißheit unsers reinen Willens. Wir greifen in unserer Willenswelt in das Übersinnliche hinüber, das der Erfahrung verschlossen bleibt und sind in ihm, dem Übersinnlichen. In ihm wird die Welt sinnvoll. Wir tragen sie als eine sinnvolle auf unserer Verantwortung. Das Reich der Geschichte soll die Natur zu einer Welt Gottes vollenden. Der letzte Maßstab für das Richten der Dinge ist das Gewissen. Das Gewissen ist in uns Gottes Stimme. Wir schweifen aus in Dünkel und Wahn, sobald wir uns dies praktische Wissen als ein theoretisches deuten. Die Gotteslehre ist nicht Theosophie, ein Wissen von Gott in überschwenglichen und übervernünftigen Begriffen. Sie ist nicht Dämonologie als eine Vorstellung Gottes nach dem Bilde des Menschen. Sie darf nicht Theurgie sein als ein schwärmerischer Wahn, von andern übersinnlichen Wesen Gefühl und auf sie wieder Einfluß zu haben. Sie soll nicht Idololatrie werden, ein abergläubischer Wahn, dem höchsten Wesen sich

durch andere Mittel als durch eine moralische Gesinnung wohlgefällig machen zu können, so wenig die Seelenlehre je Pneumatologie werden kann als Erkenntnis reiner Geister. Gott wird nicht genannt, nicht gedacht, nicht geschaut. Er wird getan. Gott ist Tat, als Tat aber erschließt er den Sinn der Welt oder die Welt als Sinn. Das Göttliche, in dem die Welt ruht, vermag unser zu werden in einem Leben der Güte. Die Welt ist Sinn in ihm. Daß sie es auch uns sei, hängt an unserm Tun. Gott ist. Er ist das einzige unbedingte Sein. Daß er auch uns sei, liegt an unserm Leben. In ihm verschwindet unsere sinnliche Gebundenheit. Wir sind des Unendlichen und Unbedingten. Nur daß es in allen Erschütterungen der Furcht und Seligkeit, zwiespältig wie wir sind, immer ein Ziel im Unendlichen bleibt. Das Unendliche, dessen wir sind, ist das Ziel der ewigen Ferne, das uns zieht und bannt. Der Zug zu Gott gibt dem Leben wie der Welt erst Sinn.

Die ganze große Untersuchung Kants, wie sie in der Kritik der reinen Vernunft mit der Lehre über die Anschauung begann, um über Begriff, Idee und Ideal die Kritik der praktischen Vernunft mit ihrer Lehre von der Freiheit zu erreichen und endlich in der Kritik der Urteilskraft nicht nur die Welt des Schönen und Erhabenen, sondern auch die der Naturzwecke und Gottes vor uns auszubreiten, — die ganze große Untersuchung bejaht sich an diesem ihrem Ende noch einmal in ihrem innersten Sinn, indem sie als Wahrheitslehre zum Abschluß kommt. Es ist wieder eine Wendung in der Gesamtgeschichte der Weltanschauung, wenn dem Erkennen deutlich gemacht wird, daß Gott in keinem Sinne des Wortes als ein Inhalt theoretischen Begreifens gedacht werden kann und darf. Nach allen theoretischen Beweisgründen ist kein Fürwahrhalten irgendeines Grades für das Dasein eines Urwesens als eines Gottes in der vollen Bedeutung des Wortes herauszubringen. Hier ist nicht die Rede von einem Vernunftbeweis. Denn wie wäre der Gedanke eines übersinnlichen Wesens als ein besonderer

Begriff unter die allgemeinen Grundsätze der Naturerkenntnis zu fassen, die ja nur für das Sinnliche und die Erfahrung erweislich sind! Es ist kein Schluß nach der Analogie, der uns auf Gott führt. Denn alle Analogie setzt Gleichartigkeit voraus. Hier aber liegt, wenn wir auf Gott als den unendlichen Verstand schließen wollten, die völlige Ungleichartigkeit vor zwischen dem sinnlich unbedingten übersinnlichen Wesen, das nicht Natur ist, und dem sinnlich bedingten Verstande. Von einem Meinen kann in Urteilen a priori, als das wir doch die Gotteserkenntnis in strenger Notwendigkeit der Geltung denken müßten, ohnehin nicht die Rede sein, — Urteile a priori erkennen entweder ganz gewiß oder erkennen nichts. Über die Sinnenwelt hinaus mit dem geringsten Anspruch der Wahrscheinlichkeit etwas zu meinen besteht keine Möglichkeit. Eine Hypothese müßte zum mindesten als Möglichkeit gewiß sein. Dies aber gilt nicht von einem rein aus dem Begriff bestimmten übersinnlichen Wesen, bei dem alle Bedingungen der Erkenntnis in der Anschauung fehlen. Es gibt also kein theoretisches Wissen um Gott weder durch Vernunftbeweis, nicht durch den strengen Vernunftschluß noch durch den der Analogie, noch als Meinung, nicht einmal als Hypothese. Jeder bloßen Spekulation über Gott ist schon die Möglichkeit abzusprechen. Wenn Gott aber keine Gewißheit ist, so ist er nichts. Das ist die große Kantische Entdeckung, daß es eine Gewißheit gibt, die doch keine solche der Vernunft, der theoretischen Vernunft, ist noch es jemals werden kann, die aber in der Tat über alle theoretische Vernunft ist und ihr das Gesetz setzt. Eine solche Gewißheit ist die jener Welt Gottes, von der wir gesprochen haben, jener Welt, die der Gegenstand und Endzweck des sittlichen Willens ist, der Welt, in der das Glück im Maß genauer Gerechtigkeit aus der Güte fließt, — eine Gewißheit so sehr, daß wir für ihren Gedanken das Leben opfern und, was mehr ist, das ganze Leben geben, — eine Gewißheit, die das Leben erst zum Leben

macht, indem sie es mit unbedingtem Wert erfüllt und mit dem Leben zugleich der Welt einen Sinn in unbedingtem Werte gibt. Diese Welt ist nicht eine Ordnung der Natur. Sie ist eine göttliche Ordnung des heiligen Willens.

Die Welt als eine Welt des heiligen Willens ist die letzte Gewißheit, die unserm Leben gebietet. Wir sehen sie nicht, wir erfahren sie nicht, wir beweisen sie nicht. Wir glauben sie. Sie ist sicherlich eine Tatsache, aber nicht eine Tatsache der Erfahrung, sondern eine Tatsache des Glaubens. Dieser Glaube aber ist nicht ein Meinen, geschweige ein Wähnen. Er ist eine Gewißheitsart. Er ist die höchste Gewißheit. Die höchste Gewißheit also ist nicht eine solche des theoretischen Wissens. Sie ist eine solche des Willens. Der Wille in seiner Reinheit hat sie. Er hat eine Freiheit. Er hat einen Gott. Er hat sogar eine Unsterblichkeit, welches alles das theoretische Wissen nicht hat. Er hat im Wissen den Primat, die Geltung aus eigenem Rechte für jene Ideen, die dem theoretischen Wissen problematisch bleiben. Dies heißt nicht, daß die Vernunft einen Zwiespalt in sich trüge. Es heißt allein, daß die theoretische Vernunft etwas bestimmt Bedingtes und Eingeschränktes ist. Sie erschöpft nicht den Begriff der Vernunft. Sie berührt nicht einmal ihren tiefsten Sinn. Es heißt, daß es Quellen des Erkennens gibt, die nicht im Theoretischen liegen. Der Wille hat seine eigene Welt, mit der er in jene Tiefen dringt, die mit Sinn erfüllen, was im Theoretischen ohne Bedeutung blieb. Es heißt aber auch, daß die Bedeutung des Gottesgedankens wie die des Freiheitsgedankens im Praktischen, nicht im Theoretischen liegt. Sie sind eine praktische Wahrheit, nicht eine theoretische. Sie sind Wahrheit, insoferne sie als sein Gesetz, Sinn und Ziel im Willen leben.

Gott ist eine Wahrheit, insofern er gelebt wird. Nicht als gäbe erst das Leben der Menschen ihm ein Sein, und es wäre kein Gott, wenn es keine Menschen des reinen Willens gäbe. Nicht als brächten die Menschen erst in der sittlichen

Ordnung der Dinge Gott hervor. Aber in menschlichen Gedanken gewinnt er Bedeutung nur, sofern sie ihn leben. Für die Menschen wird er Tatsächlichkeit nur als Gesetz ihres Tuns. Ihnen ist Gott Leben und ist Gott nur als Leben. Er ist für sich und in sich. Aber für den Menschen ist der Weg zu ihm die Tat. Gott ist das Wesen, das ihm durch sein Leben die Welt als eine übersinnliche Seele schafft. Kant selber stellt sich die Frage, ob man ihm nicht in unwürdiger Anpassung an die herrschende Religion schmeichlerische Nachahmung der christlichen Sprache vorwerfen möchte, da erst das Christentum die Idee des Glaubens in die Welt gebracht hat. „Aber das ist nicht der einzige Fall, da diese wundersame Religion in der größten Einfalt ihres Vortrages die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frei gebilligt und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen." Der Glaube, von dem hier die Rede ist, ist ja kein geschichtlicher noch ein dogmatischer. Er ist jene Gewißheit, die die Kraft des Lebens ist. Er ist nicht ein Nachhall christlicher Überlieferung. Er ist eine philosophische Entdeckung, eine Entdeckung erster Ordnung. Kant entdeckt mit ihm den ewig und notwendig religiösen Beweggrund in der Seele, das ewig Religiöse im Menschen. Der Mensch lebt allein wahrhaftig durch den Glauben an das Übersinnliche, nämlich an den übersinnlichen Sinn und Wert in der Welt. Es ist völlig wahr, daß der Urgedanke des Christentums hier in seinem tiefsten und vollen Sinn in die Philosophie hinübergenommen wird. Kant fügt ihn ein in das Ganze des Kulturgedankens. Er erweist ihn als den Quell der sittlichen Lebendigkeit. Kant ist der Philosoph des christlichen Lebensgedankens. Er bejaht damit die Entdeckung, mit der das Christentum eine neue Welt begründet hat, — daß das Leben in seinem innersten Grunde

und tiefsten Sinn Religion ist. Die Kantische Wortfassung läßt den ganzen Tiefsinn der Entdeckung kaum ahnen. Nach ihm führt die Ethik auch unmittelbar zur Religion, d. i. der Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Indem wir in der Tat des Guten eins werden mit der Ordnung des heiligen Willens, leben wir Gott. Die Erkenntnis ist nicht eine theoretische, sondern eine praktische. Dadurch daß wir gut werden, werden wir Gottes als des heiligen Willens inne. Gott in diesem Sinne des praktischen Erkennens ist das gewisseste und das tiefste Wissen. Eigentlich ist er das einzige gewisse Wissen von einer Tatsache des Daseins außer dem Denken. Der Glaube ist das höchste Erkennen. Das Leben im Ende seines Wissens ist Religion.

Zweites Buch

Das Werk Kants und der europäische Gedanke

Erstes Kapitel

Schiller

Daß Dichter von der Philosophie Anregungen empfingen, war unvermeidlich, seit es eine Philosophie gab. Aber selten und außerordentlich liegt der Fall, wenn ein Dichter durch sein ganzes Wesen zur Philosophie gedrängt wird als dem unentbehrlichen Mittel nicht nur der Vollendung seiner Geistigkeit, sondern geradezu der entscheidenden Selbstklärung und Selbsterkenntnis seines Wesens sogar in seinem Künstlertum, und daß er aus der Philosophie in der Reife seines dichterischen Schaffens erst geboren wird. Dies war der Fall Schillers. Es waltete hier wieder einmal jene hohe Fügung des Glücks wie damals, als sie den Platon zum Sokrates brachte. Den Deutschen ist im Geistigen Glück beschieden. Es mag damit zusammenhängen, daß sie in den äußeren Verhältnissen der Welt hartnäckig das Unglück verfolgt. Denn wenn es schon eine Glücksfügung war, die Kant in Schiller fortsetzt, so bedeutete es vollends ein Glück ganz ohnegleichen, das Goethe ganz ohne Fühlung mit der Kantischen Welt aus reiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit als die Erfüllung Kants erwachsen ließ. Man darf es aussprechen, daß es der Kantische Gedanke war, der zwischen den beiden Vollendern des deutschen Geistes die Verbindung stiftete. Die Freundschaft Goethes und Schillers, die den Lebenshöhepunkt des deutschen Geistes bildete, ruht durch Kant auf philosophischem Grunde. Sie ruht auf dem tiefsten Verstehen des Geistes in seinen schöpferischen Notwendigkeiten. Kants Werk erwies sich unmittelbar im höchsten Sinne als eine schaffende Kraft im Leben des Geistes. Es entwickelte die ganze Größe und Tiefe der Schillerschen Natur. Es strahlte durch Schiller in lauter hohen Lebensgedanken auf. Es erfüllte die deutsche Bildung mit dem höchsten Begriff vom Sinn und von der Bedeutung des Lebens. Es machte die Einheit von

Kant, Schiller und Goethe zum höchsten Ausdruck des Bildungsgedankens in der neueren Menschheit. In Goethe lebte alles in der Einheit des ursprünglichen Schauens und Lebens auf, was in Kant in scharfer Begriffskritik als Inbegriff der Notwendigkeiten im Geiste auseinandergesetzt war. So erschuf sich hier in der Einheit der philosophischen und der künstlerischen Bildung die reifste Gestalt des europäischen Kulturgedankens. Goethe und Schiller machten, was in Kant Begriff blieb, zu einer Kraft des Lebens. Es geschah nicht in schülerhafter Abhängigkeit. Ihre großen ursprünglichen Persönlichkeiten erlebten sich selbst in dieser Art des Schaffens und Weiterbildens. Sie bewiesen darin, wie sie selber in ihrem Wesen jene Notwendigkeiten des Geistes waren, die Kant erkannte. So bewirkte diese hohe Fügung des Glücks und der Gnade, daß der Kantische Gedanke in einem Grade, wie es niemals einer Philosophie geschehen, unmittelbar Leben wurde. Dies Leben ist das wahre Leben des deutschen Geistes. Die Bedeutung Deutschlands für die Welt hängt daran, daß es in seinem Leben der Träger dieser Geistigkeit bleibe und werde.

1.

Es gehört zu Schillers Eigenart, daß der wesentliche Teil seiner Bildung schon in seiner Jugend ein Unterricht in der Philosophie war. Anregungen aus der Seelenkunde der Schotten, insbesondere aus ihrer psychologisch verstandenen Sittenlehre, rannen mit Nachklängen aus der Leibniz-Wolffischen Schule zusammen. Dann tritt der junge Mediziner hinzu und geht den Beziehungen zwischen Körper und Seele, Geist und Sinnlichkeit nach. So ist er ein fertiger Metaphysiker, ehe er die Wirklichkeit kennt, und hat ein Bild der Welt, wie sie aus ihrem innersten Kerngedanken sich aufbaut, ehe er mit ihren Erscheinungen mehr als die flüchtigste Bekanntschaft gemacht hat. In höchst eigentümlicher Weise klingen auch allerfrüheste Erlebnisse der Leidenschaft mit hinein. Es sind natürlich Erleb-

nisse der Liebe, nur daß Liebe nach der Lage seines mönchischen Jugendlebens bei ihm Freundschaft bedeutete. Er weilt im Absoluten als der Heimat seines Geistes und spricht seine Urteile mit der Absolutheit des Weltrichters aus. Dies All ist ein All der göttlichen Liebe. In seinen Erscheinungen schuf sich Gott Zeichen und Ausdruck seiner ewigen Liebesgedanken. In ihnen schuf er sich selber in die Welt hinein, wie die Liebe überhaupt — dies ist die früheste Erfahrung — in dem andern, der eigentlich des Liebenden Schöpfung ist, im Grunde sich selber liebt, wie der Künstler, ein Liebender, in seinem Helden sich selbst und das eigene Wesen liebt und ausstrahlt. Der Denker, der Liebende, der Künstler ist eins in dem jungen Schiller. Auch die Welt ist ihm ein Gedicht des ewigen Künstlers. Darum hat auch Liebe allein den Schlüssel zum Kern des Alls. Dies All als ein All der göttlichen Liebesgedanken ist in seinem Kern ein All der Geister, die in ihrer immer höheren Liebe den Schöpfer suchen. Wie die Anziehungskraft die Welt der Körper, so hält die Liebe die Welt der Geister zusammen. Wir lieben in der emporsteigenden Vereinigung mit ihnen und mit Gott die eigene Vollendung. Selbst in der Aufopferung für die Wahrheit, der Aufopferung eines Sokrates, eines Posa lieben wir die Menschheit der Zukunft, in der unser Wesen zu seiner Vollkommenheit kommt. Dies All also in seinem Grunde ist ein Rausch der Selbsterfüllung durch Liebe. Es ist der Hymnendichter in Schiller, der diese großen Gedanken braucht, um sich an ihnen ausströmend zu entzücken. Sie müssen ihm für Wahrheit gelten, damit sein Gedicht mit der ganzen Wucht des göttlichen Weltgedankens spreche. Er ist als Denker Dichter, als Dichter Prophet, der Künder der Wahrheit in der Gestalt der Schönheit. Er ist die ausklingende Stimme des achtzehnten Jahrhunderts und seiner göttlichen Idylle.

„Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister — — — —
Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit."

Derselbe Jüngling, der in seiner metaphysischen Lyrik des Gedankens und der Dichtung nur eine fremde Welt weitertönt, tritt sofort als ein Eigener vor die Welt, sobald er in der Tragödie den Boden seines Reiches betritt, ein Eigener auch im Gedanken. Es ist die sittliche Welt, nicht die kosmische, in ihren großen Eigengesetzlichkeiten, die sich in den „Räubern" mit überwältigender Wahrheit ausspricht. Alle Dichter des Trauerspiels sind Dichter sittlicher Dinge gewesen, alle haben sie menschliches Leben in seinem Verhängnis durchleuchtet. Der junge Schiller aber hebt sich von ihnen allen durch einen völlig eigenen Charakter ab. Er ist der Dichter von der Idee der Sittlichkeit, von der Idee der Menschheit. Das Pathos des Sittlichen selber spricht er als das Verhängnis der Menschheit aus. Franz Moor steht gegen Karl wie das Böse selber gegen das Gute selber. Karl ist das Gute selbst in Verzweiflung. Das Gute in Verzweiflung ist das schrecklichste Böse. Im Adel seiner Menschheit geht er zugrunde. Franz setzt sich aus der göttlichen Weltordnung heraus. Karl nimmt das Schwert des Weltrichters in die eigene frevelnde Hand. Aber Gottes allein ist das Gericht. Gott ist. Er ist als der waltende heilige Wille. Er bringt sie beide in der sittlichen Ordnung der Welt zurecht, den einen, indem er ihn vernichtet in sich selbst und dem eigenen Wahn, den andern in der großen Selbstaufrichtung durch Selbstüberwindung. Die Heiligkeit der Menschheit behauptet sich als Gesetz und Gericht gegen jeden Wahn. „Die Räuber" sind die Tragödie von der Idee des Gewissens. Das Gewissen ist die Wahrheit, die in dem jungen Schiller als das flammende Herdfeuer des Tempels lebt, der mit ihm geboren ist.

Es sind die dunkeln Tage der Mannheimer Kämpfe, die ihn aus dem Bann der Überlieferung lösen und das eigene Erleben als gestaltende Kraft auch in die Gedankenarbeit seiner Weltanschauung einführen. Die Gedichte „Freigeisterei der Leidenschaft" und „Resignation" reden eine erschütternd deutliche Sprache. Jetzt ist es die Liebe, die Liebe zum Weibe,

die seine Seele löst. Aber immer noch ist ihm der Kampf um sich selbst ein Kampf der Gedanken. Es gibt für ihn keine andere Selbstberuhigung als in der absoluten Wahrheit. Die Freigeisterei der Leidenschaft besteht darin, daß die aufgewühlte Leidenschaft an den Grundfesten des frommen Gottesglaubens und seiner Sittenlehre rüttelt, wie ihn die Überlieferung lehrt. Sie lehrt den Gott, der die Welt zur Freude seiner Geschöpfe schuf. Aber wenn er dem Liebenden, um seiner heiligen Gesetze willen, das Weib versagt, das die Natur für ihn schuf, damit die Liebenden sich in ihrer Liebe und durch sie die Natur selber vollenden, wenn er sie im Namen des Heiligen an den ungeliebten Gatten bindet, heißt das nicht, daß er in Elend und Untergang seiner Geschöpfe sich verherrlicht? Die Weltanschauung bricht im ersten Sturm der Leidenschaft zusammen, die in kindergläubigem Optimismus die Glückseligkeit der Liebenden zum Sinn der Welt gemacht hat und Gott lieben lehrt, weil er unser Glück schafft. Da raunen die grausen Stimmen des höhnenden Zweifels: welche Narrheit, sich in der Ewigkeit, von der es kein Zeugnis gibt, den Lohn zu versprechen, den du hier in kindisch gläubigem Aberwitz verscherzt! Das Wort des Ausgleichs am Ende klingt selber noch wie ein Hohn.

„Zwei Blumen blühen für den weisen Finder,
Sie heißen Hoffnung und Genuß.
Wer dieser Blumen eine brach, begehre
die andre Schwester nicht.
Genieße, wer nicht glauben kann, — — — —
Wer glauben kann, entbehre."

Menschenleben wäre danach die Entscheidung zwischen zwei Wegen. Man entscheide sich für den Glauben und ruhe in dem großen Vertrauen auf Gott oder man pflücke ohne jeden Gedanken an eine höhere Welt die Genüsse des Diesseits. Man sei ein Geist oder sei ein Tier. „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" — eins der berühmten Schillerworte, die stets in falschem Sinn angeführt werden, als wolle es sagen:

die Weltgeschichte vollzieht das Gericht an Menschen, Völkern und Reichen, während der gemeinte Sinn ist: hier in der Welt, nicht drüben vollzieht sich das Weltgericht. Weltrichter bist du dir selber, indem du dir die Stelle im All der Geister gibst und dich entweder zu den Geistern oder zu den Tieren gesellst. Es ist der Kampf zwischen Geist und Sinnlichkeit, der als das entscheidende geistige Eigenerlebnis in Schiller seine überkommene Gedankenwelt erschütterte und nach ihrem Neubau auf einem neuen Grunde der Wahrheit schrie. Es bedarf eines anderen gewissen Geistes, um gegenüber Welt und Leben die Sicherheit zu finden, als der sich die Metaphysik seiner Jugend schuf. Es ist auch hier in der Gedankenlyrik und philosophischer Weltanschauung der Geist des Sittlichen, der seine Ansprüche anmeldet und als Maß der Wahrheit diesmal wie ein Hammer am Tor seiner allzu idyllischen Hütte pocht. Sinnlichkeit und Geist bedeuten in diesem ersten Erlebnis noch zwei verschiedene Welten und streng getrennte Scharen der Geister. Schiller sieht alle Wahrheit im Sinn weltgeschichtlich-dramatischer Kämpfe. Es war der Sinn seiner ganzen weiteren Entwicklung im Geiste, zwischen diesen beiden feindlichen Mächten die Aussöhnung und die Einheit zu finden.

Inzwischen hat der tragisch-dramatische Gedanke in ihm auch im Sinne der Weltanschauung sich behauptet und weiter entwickelt. In diesem Gedanken handelt sich es ganz und gar um die Idee der sittlichen Weltordnung, die als ihr eigenes Recht und ihre eigene Gesetzlichkeit waltet und sich durchsetzt. Bei solcher ganz aufs Sittliche gestimmten Anschauung erscheint die Welt höchstens einmal in der Gelegenheitslyrik ruhender Szenen als ein Hymnus göttlichen Glücksgefühls, überwiegend vielmehr als der ewige Kampf um das Recht der Menschheit. Höchst eigentümlich, wie das Gute und das Böse selber im Fiesko einander ohne weiteres gegenüberstehen als der Gegensatz von Republik und Tyrannei. Der Dichter der Freiheit meint in dieser beinah kindlich einfachen Weise

die sittliche Freiheit als politische Idee ablesen zu können. Da muß denn freilich die gewaltige Schwungkraft der „Räuber" stark erlahmen. Aber bedeutsam bleibt es dennoch, wie Schiller so früh die geschichtliche Welt als das gegebene Gefilde seiner gern mit großen Massen schaltenden Phantasie sucht. „Kabale und Liebe" dagegen entwickelt den Urgedanken der „Räuber" zu gewaltiger sozialer Kritik. Es ist das Urrecht der Menschheit auf Liebe, das in diesem Gedicht seine vernichtende Anklage gegen die Unnatur der überkommenen Gesellschaftsformen und ihrer Ständescheidungen erhebt. Schon aber löst „Don Carlos" die dichterische Welt aus der zu engen Verflochtenheit mit der Unruhe des revolutionären Willens. Er macht die große Weltgeschichte zum Spiegel für die Sehnsucht der Jugend nach einer besseren Menschheit. In einem dichterischen Gedanken von wahrhafter Größe läßt er die Sache der Menschheit als der Freiheit und Natur, der Menschenwürde und Liebe, die in den jungen Seelen lebt, anklopfen auf dem Thron an der Seele des großen Königs, um zurückgestoßen von der Felsenstarrheit und Unnatur des Alleinherrschers über Sklaven noch einmal den königlichen Jüngling zu suchen, aber ihm nun in der veränderten Lage zum tragischen Verhängnis zu werden. Es ist das Lied der rechten Jünglingsanschauung von Welt, Leben und Zeiten. Alter bedeutet Erstarrung, Jugend bedeutet Zukunft und Aufschwung, Alter Gesetzlichkeit, Jugend Freiheit, Alter Unnatur, Jugend Natur, Alter Unmenschlichkeit, Jugend Menschheit. Schiller sieht die Menschenwelt noch ganz nicht nur im Mittel der Ideen, sondern im Mittel der vorgefaßten Meinung. Sein Dichtertum ist auch hier die Selbstberauschung an Gedanken, die ihm die absolute ewige Wahrheit scheinen. Da wird der Gedanke dichterisch und willkürlich und die Dichtung gedankenhaft und lebensfremd. Aber die große Angelegenheit der Menschheit nimmt er als Verantwortung auf seine Seele. Sie schließt ihm die Weltgeschichte als das Ringen um der Menschheit große Gegenstände auf.

2.

Es ist, als habe die wachsende Männlichkeit in Schiller von ihm verlangt, daß er auch wirklich um die Dinge wisse, die er zum Gegenstand seiner Dichtung machte. Es folgen die Jahre ernster geschichtlicher Forschung. Was Fiesko und Don Carlos geben, nimmt wohl einige Namen und Vorstellungen aus dem Geschichtsgebiete. Aber Geschichte ist es nicht. Es ist ein sehr willkürlich gefaßtes Bild menschlicher Dinge in historischen Kleidern. Dem Manne ist weder erlaubt noch möglich, die Wirklichkeit dauernd zu sehen und darzustellen, nicht wie sie ist, sondern wie er sie finden will und möchte. Die Geschichtsstudien Schillers sind seine Erziehung zum Wirklichkeitssinn für die menschlichen Dinge. Sehr eigentümlich wieder, wie er diesen Wirklichkeitssinn nicht an unmittelbaren Erfahrungen des Lebens entwickelt, sondern in selbsttätiger Anstrengung des erarbeitenden Geistes und auf dem Wege der Wissenschaft. Die Hauptwerke schildern beide gewaltige Kämpfe um die Freiheit. Sie geben Schiller die Möglichkeit, nach der sein Wesen verlangt, mit großen Massen gestaltend zu schalten und große Menschenbilder aufzurichten, nur nicht mehr aus reiner Phantasie, sondern indem er wirkliches Leben im Kern seiner Wirklichkeit zu treffen sucht. Er, dem noch im Don Carlos die Idealisten allein als wahre Menschen galten, beobachtet mit sachlicher Eindringlichkeit die großen Realisten auf ihrem Felde der Wirklichkeit. Den Menschheitsgedanken gewöhnt er sich zu betrachten als einen solchen, der sich geschichtlich entwickelt. Menschheit bildet sich im Gange der Geschichte heran. Ihn lockt es einzudringen in seine bildenden Kräfte. Sogar der eigene künstlerische Beruf tritt ihm in das Licht des geschichtlichen Gedankens. Wenn der junge Metaphysiker die Welt als eine Dichtung des liebenden göttlichen Geistes gesehen, so löst er jetzt den Gedanken des Schönen aus der Verschlingung mit der Metaphysik, um es wesentlich nach seiner Bedeutung für die Emporbildung der Menschheit zu begreifen. Das große Gedicht „Die Künst-

ler" verrät den Historiker zugleich in dem Kunstdenker, indem es das Schöne als die wesentliche Geschichtskraft der Erziehung des Menschen zur Menschheit schildert. Es zeichnet zum ersten Male für Schiller in der Philosophie den Platz ab, auf dem ihm die Meisterschaft bestimmt war, und tut dies noch ohne Lehrer und allein aus seinen eigenen Kräften. Es handelt sich um die Philosophie vom Menschenleben nach seinen künstlerischen Bildungskräften.

Noch einmal ist es ein rechtes Werk des in sich selbst verliebten achtzehnten Jahrhunderts.

„Wie schön, o Mensch, mit deinem Palmenzweige
Stehst du an des Jahrhunderts Neige."

Das Gedicht, das als feuriger Aufruf an die Künstler schließt und sie zum vollen Bewußtsein ihres menschheitlichen Berufes wecken will, unternimmt, die ästhetischen Kräfte als diejenigen aufzuweisen, die in dem Menschen seine Menschheit entwickelt haben. Der Wilde, ganz in der Sinnlichkeit befangen, lauter unmittelbaren Reizen der Sinne und der Begierden hingegeben, kennt weder den Gedanken, der ihm eine Welt gegenüberstellt, noch den Willen, der sich dauernde Ziele setzt. Da erwacht mit der Schönheitsfreude am Umriß und an der Gestalt die Betrachtung. Da löst das Schönheitsgefühl die Liebe aus der Begierde. Der Gedanke entsprang. Die Freiheit erwacht. Bis zum Unendlichen dringt das Forschen. In hoher Weisheit birgt sich das Leben. Das Schöne bildet den Übergang von der Sinnlichkeit zur Vernunft und zum reinen Geiste.

„Was erst, nachdem Jahrtausende verflossen,
Die alternde Vernunft erfand,
Lag im Gefühl des Schönen und des Großen
Voraus geoffenbart dem kindischen Verstand."

Ein Zwiespalt kommt in die Schillersche Gedankenführung hinein. Auf der einen Seite, unter dem nachweisbaren Einfluß von Wieland, will er in der Schönheit die letzte Vollendung der menschlichen Dinge sehn. Das höchste Erkennen

ist jenes anschauende, dem das Gebilde der Erkenntnis wie ein Gedicht lebendig sich von der Seele löst, wie etwa das Werk des großen Geschichtsverstehers so sehr Wahrheit wie Schönheit ist. Die höchste Sittlichkeit ist die schöne Tugend, in der das Gute aus der Sicherheit des Gefühls wie ein Natürliches fließt. Immer wieder aber dringt auf der anderen Seite die beherrschende Grundansicht vor, die den Baumgartenschen Leibnizianismus bis in die Worte hinein bewahrt. Nach ihr ist es die Bestimmung des Menschen, in reiner Geistigkeit alle sinnliche Gebundenheit abzustreifen und so erst die Vollkommenheit in absoluter Wahrheit und absoluter Sittlichkeit zu finden. Baumgarten sagt: ex nocte per auroram meridies. Schiller singt: „Nur durch das Morgentor des Schönen drangst du in der Erkenntnis Land." Und später: „Des jüngsten Menschenalters Dichterschwung, und — — in der Wahrheit Arme wird er gleiten." Das Schöne als ein bloßes Hilfs- und Übergangsglied hätte dem letzten Ziel der reinen Vernunft zu dienen. So bleibt das Gedicht Abhandlung und als Abhandlung zwiespältig, dichterisch wird es durch die Sprachgewalt einer prachtvollen Bildkraft. Es ist als Philosophie des Schönen noch nicht in sich vollendet. Es ist noch nicht jene Dichtung, die als ein Notwendiges lebendiger Selbstgestaltung aus dem Gedanken fließt. Der Gedanke ist da und wird dann eingekleidet. Es ist nicht die Einheit von Gestalt und Gedanken. Gedanke und Dichtung sind zweierlei und der Gedanke wie die Dichtung in sich selber unfertig. Der Gedanke dichtet, die Dichtung bleibt gedankenhaft. Aber das Reich der Seele ist gefunden, in dem der Dichter seine Aufgabe erhielt und durch die Lösung der Aufgabe zugleich den Dichter frei und reif machte. Es ist das Reich, in dem er selbst zum Schaffen berufen ist. Schillers Philosophie wird die Selbsterkenntnis seines Künstertums.

Als er dann sich als Lehrer der deutschen Jugend vorstellte, bewies seine Antrittsrede, in wie philosophischem Geiste er auch seine Aufgabe als Geschichtschreiber nahm. „Was

heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?" Die Strophen der „Künstler" über den Urwilden in seiner dumpfen Sinnlichkeit schreibt er in prachtvolle Prosa um, so daß die Stelle rein zur Erklärung des Gedichtes wird. So leicht geht sein Dichten in seine Wissenschaft über. Als ein geistreicher Mann von Welt stellt er diesem Urdunkel den lichten Zustand der gegenwärtigen Bildungslage gegenüber — „Wie schön, o Mensch — —" — und zeigt, wie die ganze Geschichte vorgehen mußte, damit sie, Lehrer und Schüler, in diesem Hörsaal möglich wurden. Nun hat er seinen Begriff der Weltgeschichte. Zur Weltgeschichte gehört alles, was sich als wirksam erwiesen hat, um die gegenwärtige Menschheitsbildung heraufzuführen. Dem Geschichtschreiber ist damit seine Aufgabe bestimmt, nämlich diesen Strom des menschlichen Geschehens wiederherzustellen, aber auch ihre Schwierigkeit verdeutlicht. Von dem, was wir als einen ununterbrochenen Strom denken müssen, hat der Zufall der Überlieferung Kunde nur wie von vereinzelten Wellen erhalten. Wir müssen also durch Ergänzung jene Einheit und Stetigkeit wiederherstellen. Hier begreifen wir die geschichtlichen Erkenntnisgründe und Erkenntnismittel. Sie liegen in der Unveränderlichkeit der Naturgesetze und der menschlichen Natur. Wer Weltgeschichte schreibt, soll sie also neu erschaffen als die Stetigkeit eines seelisch verständlichen Geschehens, in dem der Bildungsgedanke oder die Bildungswelt der Gegenwart sich hervorbrachte. Aber das ist noch immer nicht das Letzte. Darüber hinaus fällt der Blick der Sehnsucht in eine höchste Betrachtungsweise, die nicht nur als eine Folge von Ursachen und Wirkungen, sondern als einen Zusammenhang von Zwecken und Mitteln die Geschichte versteht und so den Gang der Vorsehung mit dem Menschen in ihr aufweist. Es ist die höchste, aber auch die gewagteste Art der Auffassung. Sie macht uns zu Teilhabern der göttlichen Ratschlüsse. Aus aller Geschichte als dem Fortschritt zum reinen Menschheitsgedanken steigt endlich als Ergebnis die Be-

geisterung der Tatkraft auf, die uns aufruft, auch unser Teil beizutragen zu diesem Bau der Zeiten. Jeder sei in seiner Weise eine wirkende Kraft der Weltgeschichte. Es ist auch in diesem Entwurf, der ihm den Grundriß seiner Wissenschaftlichkeit einstweilen feststellt, der reine Wille Schillers, der ihn die Welt denken läßt als den Aufruf zu Taten, in denen wir unsere Menschheit vollenden und dadurch an dem Reich der Menschheit bauen. Die Menschheit wird als Selbstentfaltung der Kräfte in einem Strom des geschichtlichen Werdens gedacht. Alles dreht sich um den einen Gedanken der Bildung zur Menschheit.

3.

Wenn nun dieser philosophisch und geschichtlich gestimmte Geist seine Vorahnungen in seiner Gelehrtenarbeit zu wohlbegründeter geschichtlicher Bildung entwickelte, so war es die große Fügung seines Lebens, daß er auch von philosophischen Stimmungen zu wahrhafter philosophischer Bildung vordrang und diese durch die Versenkung in die Kantische Welt erwarb. Die weltgeschichtliche Wendung, die sich in Kant vollzog, wurde für Schiller das entscheidende Erlebnis seines Geistes. Auch er trat in eine neue Weltzeit hinüber, da er am Kantischen Gedankenwerk das wahre eigene Wesen fand. Kant vernichtete die dogmatische Metaphysik auch in Schiller und zerbrach ihm sein Weltbild der göttlichen Liebe. Gerade dadurch aber machte er ihn in sich selber frei und stellte ihn auf die wahren Notwendigkeiten seines Geistes. Es ist keine Frage, daß in jenen Tagen niemand Kant besser, tiefer und allseitiger verstanden hat als Schiller. Es ist jenes Verstehen, das in Wahrheit Schaffen ist. Indem er zur Wahrheit kam, kam er auch zur Wahrheit und Vollendung des eigenen Wesens.

Es grenzt ans Wunder, wie in Schillers Fall die treuste Bewahrung der Kantischen Gedanken in sich selbst eine neue geistige Welt bedeutete. Das Feld der philosophischen Betätigung war ihm bereits in den „Künstlern" abgemessen. Es

galt die Ergründung des Schönen und Künstlerischen nach seiner Bedeutung für das Leben der Seele. Kant hat das Wort gesprochen, daß ein objektiver Grundsatz des Schönen nicht möglich sei. Dies Wort erregt den philosophischen Ehrgeiz in Schillers Seele. Den reinen Vernunftbegriff der Schönheit möchte er aufstellen und durch die Tat die Kantische Behauptung widerlegen. Es soll der Begriff sein, nicht wie er sich aus den Erfahrungen des Schönen ergibt und an ihnen bestätigt, sondern der bestimmt und ausmacht, was als schön zu betrachten ist. Aus der reinen Vernunft soll er als eine Notwendigkeit sich ergeben. Schiller irrt, wenn er meint, daß jener Kantische Satz alles Schönheitsgefühl lediglich subjektiv ließe und dem schwankenden Zufall der Erfahrung überantworte. Das Gegenteil ist Kants Lehre. Nur nicht auf Begriffen beruht das Schönheitsschaffen und das Schönheitsgenießen. Nicht nach der begrifflichen Regel wird das Schöne hervorgebracht, nicht nach ihr beurteilt, was schön sei. Immer bleibt es ein unmittelbares Erlebnis des Gefühls in der Seele und insofern immer an ein rein persönliches Erfahren gebunden. Das ist gerade die Aufgabe der Ästhetik als Wissenschaft, herauszuarbeiten, in welchem Sinne es dennoch Anspruch auf eine Geltung für alle besitze. Es ist sonnenklar, daß in dieser Bedeutung für Schiller als Künstler völlige Unmöglichkeit besteht, den Kantischen Satz zu leugnen und ein anderes Ergebnis auch nur zu wünschen. Aber wiederum als Künstler weiß er zunächst in seinem Gefühl um die eindeutige Bestimmtheit und Notwendigkeit, die dem Künstlerischen eignet. Sie ist keine Bestimmtheit des Begriffs und begrifflich objektiv. Eine andere Art der Objektivität als die durch Begriffe kennt aber Kant nicht. Um so mehr muß sie in ihrer Wesenheit ergründet werden. Es gilt, aus dem, was in der Seele des künstlerischen Menschen mit solcher Bestimmtheit lebt, philosophische Erkenntnis zu machen.

„Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung." Offenbar wie

in einer Erleuchtung ist der Satz erschaut, der das Wesen alles Schönen tiefsinnig in einem einzigen Worte bannt, der die Welt und die Erscheinungen des Schönen mit einem überraschenden Licht enthüllt, der Schillers Wesen deutet und zusammenfaßt und damit zugleich seine Welt, die Welt des Künstlerischen, erhellt. Der Satz wird nur möglich durch das Ganze des philosophischen Systems. Er stellt das Schöne in den Gesamtzusammenhang des Vernunft- und Kulturlebens hinein. Die Natur ist das Reich der Erscheinungen. Sie steht unter dem Gesetz der Notwendigkeit. Die Sittlichkeit ist das Reich des Willens und seiner Freiheit. Sie steht unter dem Gesetz der Selbstbestimmung. „Es ist gewiß von keinem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden als dieses Kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: bestimme dich aus dir selbst, sowie das in der theoretischen Philosophie: die Natur steht unter dem Verstandesgesetze. Diese große Idee der Selbstbestimmung strahlt uns aus gewissen Erscheinungen zurück, und diese nennen wir Schönheit." So eint das Schöne in dem Schillerschen Griff Natur und Freiheit. Alles Schöne ist ein Natürliches, in dem die Natur sich in voller Freiheit auswirkt und darstellt. Jedes Schöne bedeutet eine in sich geschlossene Welt, die sich ihr Gesetz selbst gibt und es völlig erfüllt. Es bedeutet den Ausdruck eines Gedankens, der sich in seiner reinen Notwendigkeit darstellt. Was Schiller in diesen Bestimmungen mit genialer Sicherheit trifft, ist der Formbegriff im Schönen und in der Kunst. Die Form besagt die innere Notwendigkeit und Gesetzlichkeit, mit der der künstlerische Gedanke sich in dem Werk als seinem Ausdruck rein und erschöpfend darstellt. Das Schöne ist freilich Notwendigkeit und Bestimmtheit, aber nicht die des Begriffs, sondern die der Form. Die Form als das Gesetz des künstlerischen Gegenstandes wird im Gefühl empfangen und erlebt. Wenn Schillers Streit gegen Kant über das angeblich Subjektive des Schönen ein bloßes Mißverständnis

war, so ist es ein Mißverständnis von wunderbarer Fruchtbarkeit. Die wundersame Fruchtbarkeit aber liegt darin, daß Schiller die Keime in Kants eigenem Werk zu voller Reife bringt, die bei jenem ohne Frucht blieben. Denn Kant war es ja selber, der das Schöne unter den Formbegriff stellte. Es bedeutet die Einheit von Gedanken und Anschauung, von Bild und Bedeutung, — das ist die eine Seite. Das Schöne ist das Symbol des Guten, das ist die andere. Es ist also als Natur zugleich Idee. Es ist als ein Wirkliches einzig und Persönlichkeit, restlose Selbsterfüllung des Eigengesetzes. Damit wird es zum Symbol der erfüllten menschlichen Bestimmung. Dieser Kantische Symbolgedanke ist es, den Schiller zu voller Durchführung bringt. Er weicht nicht von ihm ab, sondern vollendet ihn in sich selber. Es ist aber eine ruhmwürdige philosophische Tat, daß er damit die Einheit stiftet zwischen der Grundlegung der Ästhetik und ihrem Aufbau als der Lehre von den Erscheinungen des Schönen und der Kunst. Dies ist es auch, was er eigentlich mit seinem objektiven Schönheitsbegriff meint. Er meint: es gibt eine begrifflich bestimmte Wissenschaft vom Schönen. Er hat recht, und er gibt sie. Er errichtet auf dem Kantischen Grunde die durchgeführte Schönheits- und Kunstlehre. Der Durchbruch zum Verstehen der künstlerischen Erscheinungen gelingt.

Erstaunlich ist der Reichtum der Anwendungen, mit dem er schon in diesen Briefen an Körner die Fruchtbarkeit seines Gedankens beweist. Eine vollständige Lehre vom Leben der Schönheit in den Erscheinungen der Kultur wird angelegt. Darum ist es ganz eigentlich zu tun, die Bedeutung des künstlerischen Bestandteils in der Gesamtbetätigung des Menschenlebens aufzuweisen. Schön gekleidet ist der Mensch, bei dem weder das Kleid den Körper noch der Körper das Kleid beengt, sondern beide wie gleichberechtigte freie Wesen sich zueinander stimmen. Schön ist der Ton des Umgangs, der Freiheit durch Freiheit gibt, bei dem jeder den andern dadurch

zur Freiheit weckt, daß er sich in Freiheit gibt. Schön ist die Eiche, die in der knorrigen Mächtigkeit ihrer Natur sich entfaltet. Der große Stil der Kunst ist dort, wo in dem Werk nicht der Stoff noch die zufällige Art des Künstlers sich vordrängt, sondern allein heraustritt die innere Notwendigkeit der Sache und des künstlerischen Gedankens. Das in den Stofflichkeiten stecken gebliebene Werk ist Unkunst und Pfuscherei. Die sich vordrängende Zufälligkeit des Künstlers in seiner bloßen Subjektivität bedeutet Manier. Die Reinheit des künstlerischen Gedankens in seiner Selbstdarstellung macht den Stil. Die Begriffe Stoff, Technik und Form und ihr Verhältnis machen die Grundbegriffe der Kunsttheorie aus. Stil hat auch ein Menschenleben, das in der Allheit seiner Erscheinungen zur reinen Selbstdarstellung des in dem Menschen angelegten Gesetzes in seiner Freiheit wird. Ein solches Leben stellt die Freiheit in der Erscheinung mit der großen Selbstverständlichkeit der Natur dar. Ein solches Leben großen, strengen Stils war das Leben Schillers. Er erfuhr an sich, wie das Leben in seiner Einheit mit sich selber zur Kunst wird. So nahm er aus dem verborgen mit ihm wandelnden Selbstbewußtsein seines Wesens den Gedanken, der ihm die Schönheit deutete. Geboren, Schönheit zu bilden, verstand er sich selber in dem Schönheitsgedanken, den er aussprach, und hob er den Schönheitsgedanken aus dem Selbstbewußtsein seines Wesens. Dies war der eigentliche Ursprung der Schillerschen Philosophie, daß er die eigene große Natur an der Kantischen Philosophie erkannte und nun als die Spiegelung der eigenen großen Natur die Kantische Philosophie über sich selbst hinaus entwickelte und vollendete. Sein Schönheitsgedanke schloß ihm das Verstehen des Lebens auf. So wurde Schiller der eigentliche Schöpfer der Schönheitslehre im Geiste des Kritizismus. Da aber der Kritizismus die Schönheit nach ihren Beziehungen zur Kultur der Erkenntnis und der Sittlichkeit erfaßte und als ihre Einheit begriff, wurde die kritisch-philosophische Schön-

heitslehre Schillers zur Predigt des vollendeten Menschenlebens in seiner Einheit. Der Kritizismus entfaltete sich in Schiller zur Lebensbotschaft des deutschen Idealismus.

Der Keim, aus dem sich diese große Wendung entwickelte, ist gleichfalls in jenen Briefen an Körner deutlich angelegt. Schiller wußte es nicht, welchen Fund er machte, als er mit lebhafter Befriedigung an einem Beispiel verdeutlichte, wie sein Schönheitsbegriff auch das uneigentlich so genannte Schöne erkläre. Er macht am Wege den Fund der „schönen Sittlichkeit". Die Geschichte vom barmherzigen Samariter erzählt er neu, indem er sie aus ihrer himmlischen Einfalt in die höchst entwickelte und künstliche Begriffskultur seines Jahrhunderts übersetzt. Fünf Menschen haben den Verwundeten gefunden. Alle fünf haben helfen wollen. Die meisten haben ein zweckmäßiges Mittel dazu erwählt. Mehrere wollten es sich etwas kosten lassen. Einige haben eine große Selbstüberwindung dabei bewiesen. Einer darunter hat aus dem reinsten moralischen Antrieb handelt. Aber nur der fünfte hat sich selbst ganz dabei vergessen und seine Pflicht mit einer Leichtigkeit erfüllt, als wenn bloß der Instinkt aus ihm gehandelt hätte. „Also wäre eine moralische Handlung alsdann erst eine schöne Handlung, wenn sie aussieht wie eine sich von selbst ergebende Wirkung der Natur." Aus diesem Grund ist die vollendete „Charaktervollkommenheit des Menschen moralische Schönheit, denn sie tritt nur alsdann ein, wenn ihm die Pflicht zur Natur geworden ist". Aus dieser Gelegenheitsbemerkung Schillers entwickelt sich seine ganze Philosophie. Sie tut nichts anderes, als daß sie seine Ästhetik des Lebens durchführt.

Auf jener schönsten Seite deutscher philosophischer Prosa in der Abhandlung „über Anmut und Würde" gewinnt Schiller in der Auseinandersetzung mit Kants Darstellung der Ethik den Grundgedanken des eigenen Lebens und der eigenen Philosophie, der ihm in seinen Folgen die ganze eigene Gedankenwelt aufbaut. „Womit aber hatten es die Kinder des

Hauses verschuldet, daß er nur für die Knechte sorgte?" Dem Knecht wird das Gesetz des Hauses auferlegt, dem Kinde ist es ein Gesetz der Freiheit und Liebe. Das ist die Schillersche Tat, daß er die Kantische Sittenlehre zu einem Gesetz der Freiheit und der Liebe zwar nicht entwickelt — denn sie ist selber ein solches Gesetz —, aber daß er diesen ihren innersten Sinn erst wahrhaft herausarbeitet, während die Kantische Darstellung ihn verdeckt. Schiller kann nicht stark genug betonen, daß er im Grundgedanken völlig auf dem Boden der Kantischen Ethik steht und um nichts in der Welt von ihm abweichen möchte. „Ich wüßte kaum, wie man nicht lieber sein ganzes Menschsein aufgeben als über diese Angelegenheit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten wollte." Es ist unbegreiflich, wie eine weitverbreitete Auffassung über diesen Hauptpunkt so völlig irregehen und irreführen kann. Wenn irgendwer ist Schiller in die grundlegende Entdeckung Kants eingegangen, daß im Sittlichen der Mensch sich selber im reinen Bewußtsein des Gesetzes bestimmt, daß er damit der bloßen Naturbedingtheit enthoben und als freier Bürger in ein Reich reiner Geister hineingestellt wird. Dies ist die Würde des Menschen, daß er in der sittlichen Selbstbestimmung als ein freies Wesen sich selber einen von der bloßen Naturbestimmtheit unabhängigen unbedingten Wert erschafft. Aus dem bloßen Naturwesen in seiner Abhängigkeit und Bedürftigkeit wird das reine Vernunftwesen der Freiheit und übersinnlichen Bestimmung. So bejaht es die tiefste Erfahrung Schillers an sich selber. Er hat es als den wahren Adel und den Taterweis seiner reinsten Menschheit an sich erlebt, wie der reine Gedanke seiner Bestimmung zur Erfüllung seiner Künstleraufgabe ihn dahingetragen hat über alle Hemmungen dieser Erde und die Kraft seiner Freiheit gewesen ist. Wenn in irgendwem war in ihm sein Wille Geist und sein Geist Wille. Er ist der Dichter des Ethos und Pathos, das in der sittlichen Bestimmung der Menschheit liegt. Der Grundgedanke der Kantischen Ethik also bedeutet für ihn die ab-

schließende Selbsterkenntnis. Er ist ihm so wahr wie das eigene Wesen. Nur gegen die Darstellung Kants erhebt er seinen Einspruch. Sie hat, das ist der Sinn seines Gegensatzes, das Zeugnis des lebendigen Gefühls gegen sich und zwar gerade das des feinsten und des edelsten Gefühls. Er bekämpft sie, weil sie den eigenen Gedanken Kants eher trübt als ins Helle setzt. Denn es ist doch nicht wahr, daß der Mensch in seiner Sittlichkeit sich nur behaupten könne, daß er nicht anders sittlich sein könne, als indem er dem Gefühl nicht nur die Mitbestimmung bei der Entscheidung der Pflicht versagt, sondern es zu Boden schlägt und niederwirft. Dies heißt den eigenen Hauptgedanken Kants aufgeben, der das sittliche Gesetz als ein Gesetz der Freiheit und Selbstbestimmung lehrt. Es sieht so aus, als trete das Gesetz von außen mit dem Prügelstock des strengen Schulmeisters an den Willen heran, als müsse die Selbstbestimmung immer eine gegen das Gefühl ängstlich erzwungene sein. Sie kann aber auch eine freudige sein. Sie soll es sein in dem vollkommenen Menschen. Die sittliche Vollkommenheit des Menschen liegt nicht in einzelnen guten Taten. Sie liegt in der Tugend. Tugend ist Freudigkeit zur Pflicht. In der Übereinstimmung der Neigung und der Pflicht läge also die Vollendung des Menschentums. Es ist abermals die Selbstbezeugung der großen Natur Schillers, die sich hier in Gedanken umsetzt. So hat er im Dienste seines hohen Berufs den Quell der reinsten Freude gefunden. Sein Herz jubelte, wenn er unter allen Aufopferungen der Selbstliebe, unter allen Hemmungen des Leidens und des Schicksals das Gesetz seines Künstlertums erfüllte. Er findet den Gedanken der menschlichen Vollendung, indem er gegen eine mögliche Mißdeutung in unverstandenen Kantischen Begriffen das eigene Wesen behauptet. Das Ziel ist nicht der durch den Pflichtbegriff verknöcherte und in seinem Gemüt verhärtete und verödende Mensch. Das Ziel ist die Einheit des Menschentums in der Sicherheit des sittlichen Gedankens und dem vollen

Reichtum der Gefühle. Das Herz soll blühen, indem der Wille die Pflicht bezwingt. Schiller ist es, der aus der Erfahrung seiner großen Seele den ganzen Reichtum des Bildungsgedankens ausspricht, der in der Kantischen Menschheitsidee verborgen liegt und sich in ihr verhüllt.

Für die deutsche und die menschliche Kultur war es wieder eine Fügung des großen Glücks, daß zu dem Meister des Begriffs mit Schiller der Held des großen Erlebens trat. Der Kantische Gedanke ist nur dadurch unmittelbar in eine Kraft des Lebens verwandelt worden. Die Frage, um die hier gestritten wird, kann nicht ernst genug genommen werden. Es ist die Frage, die über Sinn und Wert im menschlichen Leben entscheidet. Das Verhältnis zwischen den beiden Denkern liegt so ungemein fein, wie die üblichen Auffassungen es auch nicht von ferne vermuten lassen. Schiller steht mit seinem Wesen zum Kantischen Sittlichkeitsgedanken. Der Begriff der Sittlichkeit ist durch Kant endgültig bestimmt. Sittlich ist allein die Tat, die in dem reinen Bewußtsein der Pflicht entspringt, und weil sie in diesem Bewußtsein entspringt. Aber er will es nicht dulden, daß den Gefühlen jedes Heimatsrecht in dem Gebiet des Sittlichen versagt sei. Wissenschaftlich wäre also eigentlich zu sagen, daß die Gefühlslehre in Kants Ethik zu eng gefaßt ist. Die Gefühle der Selbstliebe haben gewiß mit dem Sittlichen nichts zu tun. Aber nicht alle Gefühle sind Gefühle der Selbstliebe. Die Stimmung der Seele im Sittlichen ist nicht allein als Bändigung der Selbstliebe zu fassen. Das Selbst kann zur Einheit mit dem Sittlichen gestimmt sein. Es kann das Selbst mit seinen Gefühlen zur Einheit mit dem reinen Willen kommen. Dies ist die Harmonie, in der sich das Leben vollendet und in reiner Musik erklingt. Von einem Gegensatz gegen Kant ist auch hier nicht die Rede. Kant hat Schiller in einer Anmerkung der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (zweite Auflage) mit höchster Achtung und mit ungemeiner Feinheit des Verständnisses geantwortet. Er stimmt

ihm im Hauptpunkte völlig zu. „Frägt man nun, welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend, mutig, mithin fröhlich, oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nötig.“ Der Punkt, auf den Schiller dringt, besitzt dennoch die allerhöchste Bedeutung. Es handelt sich nämlich um zwei ganz verschiedene Grundrichtungen der Betrachtung. Kant handelt vom Begriff der Sittlichkeit. Schiller spricht vom Zustand der sittlich vollendeten Seele. Kant bestimmt das Sittengesetz und seine Bedeutung. Schiller weist auf das Ideal der vollendeten sittlichen Bildung. Aus der Kantischen Begriffsarbeit hebt er die Botschaft für das Leben, die in ihr umschlossen lag, und bringt sie in die reinste Fassung. Nicht den Begriff der Sittlichkeit zu bestimmen und ihn gegen den der Natur, Erkenntnis und Schönheit abzuheben ist die Schillersche Aufgabe, sondern das Zielbild der Seele aufzustellen, die im Vollendeten der sittlichen Bildung lebt. So verwandelt er die Begriffsarbeit in einen Lebensgedanken und in eine Lebenskraft. Zu Kant tritt Schiller wie zum Kritiker der Prophet. Kant begründet die Ethik als Wissenschaft. Schiller bringt ein Evangelium. Der Kantische Gedanke wird für ihn zum Begriff des eigenen Lebens und verwandelt ihm so dies Leben in einen Gedanken, der damit unmittelbar Gedanke für das Leben ist. Schiller versteht Kant ganz und in seinem Grunde. Aber sein Kantverstehn ist geniales Schaffen, ja ist geniale Selbstschöpfung. Es ist ein völlig selbständiges Werk. Schiller bleibt ganz Schiller, da er so ganz zu Kant wird. Es gibt keine vollkommenere Selbständigkeit in vollkommenerer Einigkeit. Aber die Prophetie Schillers ruht nun auf den tiefsten Gründen der Wissenschaft. Wenn sonst sein Denken Dichten war wie sein Dichten Denken und zugleich als Wille nach neuem Leben verlangte, jetzt erst ist sein Gedanke wirklich Gedanke geworden, gegründet in tiefsten Gewißheiten der Erkenntnis, jetzt erst, was er immer sein wollte, unmittelbar eine Kraft des Lebens.

Die Kantische Schulung ist für Schiller zur wahren Neugeburt geworden. Sie erst hat den wahren Schiller geboren. Diese Neugeburt Schillers bedeutet zugleich das entscheidende Erlebnis und die Grundlegung im Übergang der deutschen Philosophie zu den großen Nachkantianern. Schelling und Hegel haben hier die Quellen ihres Gedankenstroms.

Schiller aber bleibt im Denker der Dichter, indem er unwillkürlich lauter lebendige Menschen- und Seelenbilder schafft. Es ist die schöne Seele, in der das vollendete Ganze der menschlichen Natur vereinigt wirkt, Neigung und Pflicht, Sittlichkeit und Natur, Freiheit und Notwendigkeit, Sinnlichkeit und Vernunft zusammenstimmen in der Harmonie des Menschentums. Anmut ist ihr Ausdruck in der Erscheinung. Es ist der erhabene Charakter, der den reinen Sittlichkeitsgedanken seines Lebens unter allem Ernst der Pflichten, unter allem Ansturm des Schicksals behauptet. Sein Ausdruck in der Erscheinung ist Würde. Indem er die Würde neben die Anmut, den erhabenen Charakter neben die schöne Seele stellt, gibt Schiller selber in seiner Darlegung zu, daß der Sinn der Sittlichkeit immer jener Kantische bleibt: sich als die Bewußtheit um das reine Gesetz der Pflicht zu behaupten. Die Zusammenstellung des Schönen und des Erhabenen gehörte zu den überkommenen Zügen der Überlieferung in der Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts. Noch in die Kantische Ästhetik waren sie als solche übergegangen. Wunderbar, wie auch hier in seiner großen Natur zu einer Notwendigkeit umgeschmolzen wird, was bis dahin bloßes überliefertes Spiel war. Denn seine Natur kennt als Ziel ihrer Sehnsucht jene Schönheit in der vollendeten Einheit des Menschenwesens, aber als Inhalt der allzu alltäglichen Erfahrung die Erhabenheit in der Spannung des Willens, der gegen Zerstreuung, Krankheit, Not und Tod an seinem Lebensgedanken festhält. Für Schiller werden die überlieferten Begriffe die beiden Ausdrucksgewalten seines Wesens. Sie sind die heiligen Dämonen, die über seinem Leben schalten.

Darum muß sich der große Einheitsgedanke seiner Weisheit in die Zweiheit dieser beiden Möglichkeiten zerlegen. Er verkündet auch in diesem Teil seiner Lehre vom Erhabenen nur sich selber. Es war das Glück des deutschen Volkes, daß ein so großer Mensch mit den Tiefen der Philosophie das Bild des eigenen Wesens in die deutsche Bildung hinübertrug und in ihr zu einer unverlierbaren Kraft des Lebens machte. Von der Freiheit her als dem Grund des Menschenwesens und der Menschenwürde verstand er in der schönen Seele und dem erhabenen Charakter das Leben, wie es sich in seinen Gestalten und Erscheinungen darstellt. Er verstand im Sinne ihrer menschheitlichen Bedeutung die Menschenbilder, die der Gegenstand seines dramatischen Künstlertums werden sollten. Sein Philosophieren bedeutet den Übergang zum gestaltenden Erfassen des Lebens und ist in seiner treibenden Kraft selber Künstlertum.

So bildet auch dies den abschließenden Zug für die gedankliche Wertung seiner Leistung. Nicht vom Sittlichkeitsbegriff, sondern von der Darstellung des Sittlichen in der schönen und in der erhabenen Sittlichkeit, von der ästhetischen Darstellung des Sittlichen ist die Rede. Schiller arbeitet an der Ästhetik des Lebens und führt in ihr den großen Gedanken von der Schönheit als der Darstellung der Freiheit in den Erscheinungen durch. In dieser ganz eigentümlich deutschen Verknüpfung des ethischen und des ästhetischen Gedankens wird das Schöne in der ganzen Tiefe und Wucht seiner menschheitlichen Bedeutung, als der höchste Ausdruck des Menschentums gefaßt. Es gilt den tiefsten Ernst zu den künstlerischen Dingen. Aber es wird auch das Ästhetische in seiner größten Bedeutungsweite verstanden. Alles Leben ist Kunst oder Unkunst. Denn es ist ja die Selbstdarstellung eines Lebensgedankens. Das Leben ist schön, wo es sich in der ungebrochenen Ganzheit seiner Selbstdarstellung vollendet. Es ist erhaben, wo es die Reinheit seines Gedankens in allem Sturm der Wider-

stände behauptet. Wir sind zur genialen Freiheit einer wahrhaftigen Lebenskunst aufgerufen. Dort ist sie, wo wir die Seele in ihrer Ganzheit unter allen zufälligen Bestimmtheiten behaupten. Geniale Lebenskunst macht das Dasein zum reinen Ausdruck unserer lebendigen Persönlichkeit und läßt es nicht in dem Zufall der von außen gegebenen Stofflichkeiten verkümmern oder erstarren. Schiller wird der Lehrer der genialen Lebenskunst. So gewiß also der sittliche Wert eines Menschenlebens allein auf der Reinheit der Pflichterfüllung beruht, so gewiß der Wert einer Forscherleistung allein in der reinen Erfüllung der Wahrheitsforderungen besteht — diese bedeuten die Pflicht des Forscherlebens —, so beweist doch Schiller, daß es ästhetischer Kräfte zu einem lebendigen und wahrhaftigen Leben in seiner Ganzheit bedarf. Das Leben ist eine ethisch-ästhetische Angelegenheit. Wir werden in Einseitigkeit befangen bleiben, wenn wir es nur sittlich fassen. Schillers Botschaft von dem im genialen Geiste der Lebenskunst zu gestaltenden Leben ist die Botschaft vom vollen Menschenleben. Es mußte der Künstler kommen, damit aus der Begriffsarbeit des Kritikers das Evangelium wurde. Auch hier waltet das große Glück der deutschen Geistesgeschichte. Schillers hoher Lebensgedanke verstand sich selber in den Begriffen Kants. Auch hier übertrug er in seiner Botschaft das eigene große Leben. Die Anlage all dieser Ideen macht es deutlich, daß um den Gedanken der ästhetischen Erziehung die ganze Begriffswelt Schillers sich sammeln muß. Denn in allem handelt es sich um die zu bildende Seele. In allem ist in Frage, daß in der Bildung der Seele zu vollendeter Menschheit die ästhetischen Kräfte die entscheidenden sind. Zugleich aber wird deutlich, daß der Gedanke der ästhetischen Erziehung nicht die Liebhaberei eines künstlerisch gestimmten Geistes, geschweige denn die blinde Überschätzung des Künstlerischen bedeutet, sondern die ästhetische Erziehung besagt die Erziehung zu lebendigem und vollem Menschentum. Das ist die ganze Entdeckung, daß

volles Menschentum ein Leben als Künstlertat, ein Leben in schaffender Auswirkung aller Kräfte will, und daß diese Allheit der Kräfte in ihrer Selbstdarstellung die Schönheit ist, daß also vollendetes Menschenleben nur unter dem Begriff des Künstlerischen verstanden werden kann. Die Entdeckung liegt in dem Verstehen der ganzen Lebensbedeutung und der ganzen Lebensmacht des Künstlerischen. Kein Gedanke dieser Schillerischen Philosophie ist veraltet. Sie ist heute so wahr wie am ersten Tage. Man wäre versucht zu sagen, daß sie heute wahrer als am ersten Tage sei. Wir sind ihr entgegen gelebt, um sie heute erst in dem ganzen Gehalt ihrer Wahrheit zu begreifen. Die Deutschen haben in ihr die Lebensphilosophie empfangen, die sie heute wie damals zum Ziel der Seele zu führen berufen ist. Noch immer ist Schiller der größte Volkslehrer der Deutschen.

Es grenzt ans Wunder, wie einfach bei ihm die Begriffe sich ergeben, die Notwendigkeiten in jedem Erfassen des Lebens sind, vielmehr, wie die einfachen Kantischen Begriffe sich bei ihm mit dem Gehalt erfüllen, der sie fähig macht, das Menschenleben in seiner Fülle zu ergreifen. In aller Bildung der Seele ist es darum zu tun, daß das Naturwesen Mensch zur Gestalt der Wahrheit und der Sittlichkeit komme. Das Ziel aller Bildung ist es, daß er in der Erziehung zu Wahrheit und Sittlichkeit die volle Lebendigkeit seiner Seele bewahre. Er soll von der Natur zur Freiheit gehen und in der sittlichen Freiheit die volle Ungebrochenheit der Natur bewahren. Als Naturwesen empfängt er die Eindrücke der Welt durch die Sinne und erhält er sein Leben durch Befriedigung der sinnlichen Triebe, die als Lebensgefühle sein Dasein beherrschen. In seiner Sinnlichkeit ist er selber ein Teil der lebenden Natur. In seiner Vernunft ist ihm die Forderung der Wahrheit und Sittlichkeit aufgegeben. Er soll zur Einheit des Wahrheits- und Sittlichkeitsgedankens kommen, den er in der Welt bedeutet. Statt ein Fall der blinden Naturgesetze zu bleiben,

soll er die Einheit des Gesetzes sein, das er selber als Bürger in einer Welt der Ideen bedeutet. Das ist seine Freiheit. So faßt sich alle Fülle des Menschenlebens in die einfachen Begriffe Sinnlichkeit und Vernunft, Natur und Freiheit. Es wäre das Ziel, in der Einheit des Gesetzes die ganze Fülle der Natur zu bewahren, in der Reinheit des unser Leben tragenden Gedankens den ganzen Reichtum der Gefühle, die ganze Ausbreitung der Empfänglichkeit mit der höchsten Selbsttätigkeit der Vernunft zu einen, den Menschen in uns hervorzubringen, in dem Natur und Freiheit zusammenstimmen, dessen Freiheit die Freiheit der Natur in der Freiheit des Gedankens ist. Dies geschah nach Schillers Begriff in der schönen Seele. Dies also wäre das Menschenleben als Schönheit. So läßt sich sagen, daß der Weg zur Freiheit durch die Schönheit geht. Es läßt sich mehr noch sagen, daß in der Schönheit erst die vollkommene Freiheit sich darstellt. Dies ist der Zusammenhang der Begriffe Natur, Freiheit, Schönheit, die alle Lebensphilosophie tragen.

Es ist im Grunde der Fund eines einzigen Gedankens, der Schiller diese Grundlegung aller Lebensphilosophie ermöglichte. Es ist der Gedanke von der Ganzheit oder, wie er es in seiner Sprache nennt, von der Totalität des Lebens. Er wurde von ihm in jener Schau der schönen Seele gefunden. Die Ganzheit der Seele liegt in jener vollendeten Bildung, in der die Gefühle, in voller Lebendigkeit bewahrt, übereinstimmen mit dem Gesetze in seiner Strenge und in seiner Reinheit. Lebenstrieb und Lebensgedanke sind eins geworden. Indem die heilige Pflicht des Lebens rein erfüllt wird, befriedigt sich ebenso rein unser Gefühl. Es ist die Einheit von Aufgabe und Glück. Es ist die Unendlichkeit des ewigen Gedankens in der Endlichkeit unserer Natur. Es ist die Einheit des Menschentums in der Allheit seiner Kräfte. Das Ziel, das Schiller über dem Leben aufrichtet, ist das des ganzen Menschen. Es ist das Ziel aller Kultur. Schiller kennt und besitzt das Ideal

der Kultur. Will man ihn durchaus einen Idealisten nennen, so tue man es deswegen, weil er auf das Ideal der Kultur alles Leben richtet und in der Beziehung auf das Ideal alles Menschenleben sieht. Aber man begreife dann auch, daß das Ideal nicht einen schönen Traumwunsch bedeutet, sondern die Notwendigkeit des Ziels, wie es aus der Anlage des Menschen unwidersprechlich folgt. Leben ist Zielstrebung. Leben läßt sich nur in der Beziehung auf ein unbedingtes Ziel verstehen. Das unbedingte Ziel heißt Ideal. Es gibt keine Lebensphilosophie als in der Gestalt des Idealismus. Der Idealismus ist die Wahrheit vom Leben. Dies ist der Seufzer der Not, der aus allem Menschenleben aufsteigt, daß wir das Glück suchend die Pflicht versäumen und die Pflicht erfüllend unser Glück verlieren, daß wir den Trieben hingegeben verwildern und Pflichten unermüdlich erfüllend verkümmern. Dies ist der Seufzer der Sehnsucht, die die Brust schwellt, daß wir unser Glück finden möchten in der Reinheit unserer Pflicht und die Lebendigkeit des natürlichen Gefühls bewahren in der Treue zur Sendung unsers Lebens. „Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden bleibt dem Menschen nur die bange Wahl." Es wäre die Schönheit unseres Seins, Sinnenglück und Seelenfrieden zu einen. Der Reichtum der Natürlichkeit in den Gefühlen ist unsere Fülle. Die Einheit der Geistigkeit, die unserm Leben gebietet, ist unsere Form. Die Totalität liegt in der Einheit von Form und Fülle. Es ist die Genialität Schillers, daß er als der erste die Fülle des Lebens in der Wirklichkeit seiner Erscheinungen versteht im Sinne der grundlegenden philosophischen Gedanken. Kant gibt nur begriffliche Grundlegung. Schiller erweitert sie zum Wirklichkeitsverstehen. Der Gedanke der Totalität ist seine bahnbrechende Tat. Er öffnete mit ihm den Weg für Schelling und für Hegel.

In spielender Einfachheit und Durchsichtigkeit ergibt das Kulturideal den Standpunkt zum Gegenwartsleben und zur Geschichte. Es wirkt sich in schneidender Kritik an der seelischen

Haltung der Gegenwartskultur aus. Es faßt in tiefsinniger Sicherheit Gemeinschaftsleben und Einzelleben zusammen. Wie ein hohes Gleichnis der Weltgeschichte wirkt es, wenn Schiller die Entwicklung des eigenen Gedankens zur französischen Revolution in Beziehung setzt. Es ist ganz einfach die Wahrheit, daß der lärmenden und theaterhaften Revolution in Frankreich damals die stillere und unendlich viel tiefere Revolution der Geister in Deutschland entsprach. Die erstere hat ihr geschichtliches Werk getan. Die deutsche Revolution birgt in sich noch immer das Ziel der Zeiten. So wurzelt Schillers Gedanke in der Staatsphilosophie. Der Staat, der ist, ist ein Gebilde bloßer Kräfte. Er soll ein Gebilde der Ideen werden. Der Zufall der sich gegeneinander ausgleichenden Machtverhältnisse hat ihn als ein Werk der Gewalt ins Leben gerufen. Der Zufall warf uns in ihn heinein. Der Zufall hält uns in ihm fest. Des Menschen Sendung aber ist, das Werk der Gewalt in ein Werk des Geistes, das Gebilde des Zufalls in ein Gebilde der Notwendigkeit zu verwandeln. Dem Staat als einem Zufallsausgleich der Gewalten die Gestalt der sittlichen Notwendigkeit zu geben ist der leitende Gedanke jeder wirklichen Staatserneuerung. Die Gemeinschaft der durch Gesetze zufällig Zusammengezwungenen soll eine Gemeinschaft im reinen Willen freier Persönlichkeiten werden. Der Staat bedeutet für seine Bürger im Gegeneinanderstreben ihrer Lebendigkeiten die Einheit des Gesetzes genau in demselben Sinne, in dem für den Einzelnen das sittliche Gesetz die Einheit für die Lebendigkeit seiner Triebe bedeutet. Schiller wird kaum wissen, wie er in diesen Darlegungen alte Gedanken Platons aufnimmt und neu erschafft. Er findet den zweiten Gedanken von unverlierbarer Bedeutung, wenn er ausspricht, daß jede Erneuerung des Staats im Sinne seines sittlichen Notwendigkeitsgedankens nur durch Menschen geschehen kann und Menschen mit der nötigen Reife der sittlichen Kultur voraussetzt.

Dies gibt den Anlaß, den Menschen der Gegenwart in

seinem Verhältnis zum Ziel des ganzen Menschentums zu werten. Sind wir Menschen, die sich einer Ganzheit der Seele rühmen? Alle sind wir Unvollständigkeiten oder Bruchstücke, noch in der rohen Natur befangen oder verbildet, noch kunstlos oder verkünstelt, Wilde oder Barbaren. Der kritische Gedanke Rousseaus wird umgeprägt in der überlegenen Reife des kritischen Idealismus. Rousseau sah nur die eine Seite der Verkünstelung. Seine „Natur" blieb ein unklarer Begriff. Sie blieb sentimentales Sehnen, elegische Trauer und ermangelte des Ziels, das in die Ferne trifft und den Pfeil beflügelt. Bei Schiller ergibt die männliche Klarheit des Zielgedankens die Schärfe des Blicks, die das kranke Gewebe unserer Gegenwart, über unsere Tage hinaus wahr, recht in seinen Fasern bloßlegt. Herrschen in den Massen noch, fast regellos, die blinden Triebe des Begehrens nach Genuß und Besitz, so sind die Gebildeten wohl unter die Zucht der Regel getreten, aber sie haben darüber die Lebendigkeit des unmittelbaren Gefühls verloren. Ihnen gebietet der Begriff, er stutzt sie zurecht, er knechtet, er mißgestaltet sie. Unsere Kultur macht alles Menschenleben zu einer großen Fabrik, in der die Menschen als bloß mechanische Kräfte eingefügt und zu Maschinenteilen herabgesetzt werden. Unsere Gesellschaft ist nicht eine Gemeinschaft lebendiger Naturen, sondern ein künstlicher Mechanismus nach Begriffen. Unsere Kultur ist nicht gestaltetes Leben in seiner Natürlichkeit. Sie ist eine reine Reflexionskultur, zusammengefügt aus Erwägungen des Verstandes. Sie verbraucht die Menschen in rücksichtsloser Überanspannung einseitiger Kräfte. Wie die Schulpsychologie das einheitliche Leben der Seele nach Begriffen künstlich in eine ganze Anzahl getrennter Kräfte scheidet, fast ebenso herrscht die bloße Sinnlichkeit in den Massen, der bloße Verstand in dem Geschäftsmann, das Gedächtnis in dem Gelehrten, der bloße Wille im Krieger. Heillos hat uns dieses nach Begriffsnotwendigkeiten zersplitterte Leben auseinandergespannt. Sicher, nur so waren

in einseitiger Vollendung die Riesenleistungen einer Analysis des Unendlichen, einer Kritik der reinen Vernunft, eines napoleonischen Staats, einer modernen Volkswirtschaft möglich. Aber die gewaltigen Steigerungen, die mit einem Ruck im Einzelnen die Herrschaft des Menschen über die Natur möglich machten, haben uns um die Einheit von Form und Fülle gebracht, die allein wahrhaftiges Leben in seiner Ganzheit ist. Hier erhebt sich als ein glänzendes Wunschbild des Gegensatzes Schillers Auffassung des Griechentums. Mensch gegen Mensch gerechnet stellt es im einzelnen Menschen die unendlich vollkommenere Gestalt des Menschentums, stellt es in der Kindlichkeit die Vollendung des Menschentums dar. Hier ist das Gesetz noch natürliches Gefühl, hier ist der Gedanke noch bildhafte Anschauung, hier ist der Staat noch die Willenseinheit und Gemeinschaft lebendiger Bürger in der Freiheit ihrer Persönlichkeiten. Hier ist die Natur Kunst, die Kunst Natur. Hier ist die Einheit von Form und Fülle. Schiller schreibt dem neuhumanistischen Glauben seine Philosophie.

Wenn alle Geschichtsanschauung Gegenwartsbewußtsein ist, das sich in seinen Bedingungen begreift, und in diesem Sinne eine Schöpfung des um sich selber wissenden Lebenswillens, so wird an dieser Stelle besonders deutlich, wie sich in dem Griechentum der Klassiker ihr Lebensgedanke spiegelte, wie sie am Griechentum die Seite ergriffen, die ihnen in ihrem Erziehungswillen wichtig war. Ihr neuer Menschheitsgedanke bedurfte einer rückwärts gewandten Spiegelung. Ihr Begriff vom Griechentum ist nicht geschichtlich, sondern geschichtsphilosophisch und pädagogisch. Menschheitsgedanke, Erziehungsgedanke, Geschichtsgedanke werden eine Einheit. Die Seele wird auf ihrem weltgeschichtlichen Wege zur Vollkommenheit ihrer Bildung gedacht. Für Schiller springen so unmittelbar die drei großen Abschnitte des Menschenwerdens heraus. Der Mensch beginnt als Natur, tritt in die Zivilisation hinüber und sucht die Kultur. Aus der natürlichen Harmonie durch

die Spaltung und den Gegensatz der Kräfte in der Zeit fortschreitender, aber unvollendeter Bildung strebt er zur neu errungenen Einheit in sich selber in der geistreichen Harmonie vollendeter Kultur. Es ist ein Fortschritt wie vom Satz durch den Gegensatz zum Zusammensatz, von Thesis durch Antithesis zur Synthesis, eine wahrhafte Dialektik der Weltgeschichte. Auch hier arbeitet Schiller den Nachkantianern einen wesentlichen Gedanken heraus. Dies alles ist mit jenem Grundgedanken von der Totalität gesetzt und gegeben. Die Totalität entfaltet sich aus dem unbewußten Schlummerdasein des Beginns durch Zerspaltung in sich selber zu ihrer eignen wachen Bewußtheit. Wenn aber in dieser Weise all dies zusammengeht und eine Einheit des Gedankens bildet, — wenn Lebensziel und Kulturideal, Kulturkritik, Staatsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Schönheitsbegriff und Erziehungsgedanke im Innersten als ein und derselbe Gedanke sich ergeben, so mag im Einzelnen der Fassungen manches strittig bleiben, im Grundgedanken wirkt in dem allen die unbestreitbare Wahrheit vom Menschenleben sich aus. Menschenleben ist diese Entzweiung der Kräfte, die ineinander und gegeneinander den Ausgleich in der Einheit der lebendigen Gestalt suchen. Menschenleben ist das Streben des Geistigen nach der Verwirklichung am Sinnlichen, des Sinnlichen nach der Gestaltung im Geistigen, dies Ineinander von Endlichkeit und Unendlichkeit. Das alles ist mit gewaltiger Kühnheit und Sicherheit eines großen Künstlers in Gedanken gesetzt.

Es ist ebenso ein Griff großer Kühnheit, der das Ästhetische in den Bildungsgedanken hineinpaßt. Der teils verwilderte, teils barbarisch verbogene Mensch bedarf einer Erziehung der Gefühle. Diese ist es, die die ästhetische Bildung besorgt, wie die logische den Verstand und die ethische den Willen bildet. Er bedarf der Sänftigung der wilden Gefühle, die sie zur Einheit mit der Form stimmt und so dem Formlosen Form gibt. Er bedarf der Erfrischung der Gefühle in ihrer Lebendigkeit bei dem in leeren Formen Erstarrten, dem Barbaren der Regel

und des Begriffs, die dem Leblosen das Leben wieder gibt. Vom Gefühl aus kommt die Gestalt in das Dasein des Menschen, vom Gefühl aus füllt sie sich mit Leben. Jenes geschieht durch das Schöne, dies durch das Erhabene. Hier wirkt vielleicht ein wenig allzu unbefangen jene Gabe der Vereinfachung, die im Gestalten wie im Denken den großen Könner macht. Doch erweisen sich auch diese Ansätze als reich an fruchtbaren Tiefblicken. Man kann dem Künstlerischen im Leben der Kultur keine größere Stellung geben als diese, daß es die Einseitigkeiten löst in die Ganzheit der Gestalt und des Lebens und so dem Wilden die Menschheit schenkt, in dem Barbaren die Menschheit wieder herstellt. Die Schönheit ist die Bildnerin der Menschheit in ihrer Ganzheit.

Schiller hat den Ehrgeiz, die Gedanken über das Ästhetische, die sein schöpferisches Denken fand; aus ihrem innersten Grunde herzuleiten und sie als Notwendigkeiten der Vernunft zu erweisen. Dies verschafft uns das Schauspiel, daß wir dem Meister des schaffenden Gedankens einmal in einem sehr ernstlichen Bemühen um schulgerechte Strenge zuschauen dürfen. Aber der Reiz bei diesem Schauspiel liegt freilich ganz in der Art, wie er auch in den Fesseln der Schule immer der Meister, immer der große Künstler in seiner Freiheit bleibt. „Wenn die Abstraktion so hoch als sie immer kann hinaufsteigt, so gelangt sie zu zwei letzten Begriffen, bei denen sie stille stehen und ihre Grenzen bekennen muß. Sie unterscheidet in dem Menschen etwas, das bleibt, und etwas, das sich unaufhörlich verändert. Das Bleibende nennt sie seine Person, das Wechselnde seinen Zustand."

Der Zustand bedeutet ein Leiden, die Person ein Tun. Wir empfangen die Welt durch unsere Empfindungen, wir bewegen uns in ihr durch unsere Triebe. Empfindungen und Triebe sind beide Zustände des Leidens. Beide fließen und strömen in unaufhörlicher Veränderung. Wir fassen die Empfindungsinhalte gegenständlich in Begriffe. Durch sie erst bilden sich Welt und Gegenstand. Wir geben den Trieben die Gestalt des sittlichen

Gedankens. Durch sie erst ist eine Persönlichkeit. Wahrheit und Sittlichkeit bedeuten ewige Gesetzlichkeiten, ein unveränderliches Bleibendes. Sie bedeuten eine Tat in der Seele. So zwischen Leiden und Tun, Veränderung und Bleiben, Vergänglichkeit und Ewigkeit geht das menschliche Leben. Wir denken uns die Seele unter diesen beiden Bestimmtheiten, die sie bewegen. Zu diesem Zweck müssen wir die Bestimmtheiten als bewegende Kräfte denken und wollen sie dann Triebe nennen. Wir unterscheiden also am Menschen den Stofftrieb und den Formtrieb. Der Stofftrieb empfindet und fühlt, der Formtrieb denkt und gestaltet. Jener reißt den Menschen in die Zeit und ihren Fluß. Dieser gibt ihm seinen Platz in der Ewigkeit mit ihren Gedanken der Wahrheit und der Sittlichkeit. So ist der Mensch als ein Triebwesen dem veränderlichen Strom von Welt und Zeit überantwortet und auf den Kern seiner Ewigkeit gestellt im gestaltenden Gedanken. Triebe gehen auf ein Ziel. Der Mensch ist ein Ziel. Er ist das Ziel seiner sinnlich-vernünftigen Bestimmung. Es ist das Ziel, so viel Welt zu sein, wie es sein Stofftrieb oder seine Empfänglichkeit vermag, aber in allem Weltsein die Person zu behaupten in dem Formtrieb, der die Welt gestaltet in der Notwendigkeit jenes Gedankens, der unsere Wahrheit und unsere Sittlichkeit ist. „Alles Innere veräußern" — jede Anlage und Empfänglichkeit in uns zur Welt entwickeln — und „alles Äußere formen" — jeden Stoff, den wir empfangen, hineingestalten in unsern Lebensgedanken und seine Notwendigkeit — das ist unsere Bestimmung. Es ist das Ziel unserer Bildung. Die Kulturidee, der Bildungsbegriff, die sich so in fabelhafter Einfachheit der Ableitung ergeben, sind die höchsten. Sie haben in Goethe ihre Erfüllung gefunden. Den Menschen bewahren im ganzen Reichtum und in der Ursprünglichkeit seiner Empfänglichkeit, aber so, daß dies sein Empfangen selber Tat seiner Gestaltungskräfte wird, — das ist das Höchste, was der Mensch aus sich machen kann. Er mache sich selber in seiner bewußten Geistigkeit zur Welt, mache seine Empfäng-

lichkeit grenzenlos und alle Empfänglichkeit in sich zum Verstehen, bilde alles Begehren in sich um in den gestaltenden Gedanken der Liebe, der dich und mit dir deinen Lebenskreis umschafft in die Gemeinschaft der befreiten und vollendeten Menschheit. Mache die Welt zu deiner Tat und dich zur Tat einer Welt. Es ist die Gestalt der Totalität, die in dieser Weise als das notwendige Ziel aus dem Innersten der menschlichen Anlagen hergeleitet wird. Unter ihr liegen alle anderen Bildungsgestalten als Gestalten des Unentwickelten oder mangelhaft und einseitig Entwickelten. Das Ganze menschlicher Möglichkeiten tritt unter einen einheitlichen Gesichtspunkt des Verstehens.

Mit der gleichen Einfachheit und Tiefe ergibt sich die Ableitung der Schönheit nach ihrer Bedeutung im Ganzen der sich bildenden Seele. Stofftrieb und Formtrieb, einander entgegengesetzt wie Endlichkeit und Unendlichkeit, widersprechen einander, zwar nicht in denselben Gegenständen, aber doch in derselben Seele. Menschliches Leben erscheint in diesem Sinne als Zerrissenheit. Ein Ausgleich scheint nur möglich, wenn Fälle denkbar wären, in denen sie vereinigt wirken, in denen der Mensch zugleich Welt wäre und Form, Stoff und Gestalt, Empfindung und Gedanke, Gefühl und Wille. Die Schönheit ist dieser Fall. Wir sind durch den Gegenstand der Schönheit nicht gebunden in einen Begriff der Erkenntnis, nicht durch ihn verpflichtet in einer sittlichen Aufgabe. Wir sind vielmehr losgebunden von dem doppelten Lebensernste der Erkenntnis und der Sittlichkeit und verkehren mit ihm in einem freien Spiel. Es ist ein neuer Trieb, der an ihm hervortritt. Wir wollen ihn darum den Spieltrieb nennen. „Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“ Denn die Wahrheit verlangt von ihm, daß er reiner Verstand werde, die Sittlichkeit, daß er reine Vernunft sei. Die bloße Sinnlichkeit aber hält ihn mit Trieben und Empfindungen in der Tierheit fest. Im Schönen werden Sinnlichkeit und Geistigkeit eins in einer

Stimmung der Seele, die dem Gefühl im schauenden Verstehen den Frieden und die Seligkeit der Vollendung gibt. Hier lebt der Mensch in der Allheit seiner Kräfte. So bedeuten die Aufgaben der Kultur im Wahren und Sittlichen einseitige Anspannung. Im Schönen löst sie sich im Gefühl der Ganzheit unsers Wesens. Das wäre denn die allgemeine Bedeutung des Ästhetischen, daß es in der Einseitigkeit der Spannungen, die das Leben mit sich bringt, ja beinah, die das Leben sind, die Ganzheit des Menschlichen wiederherstellt.

Die Ableitung der besonderen Bestimmungen für das Ästhetische ergibt sich gleichfalls mit großer Einfachheit und Tiefe. Der Gegenstand des Stofftriebes in allgemeinster Bedeutung mag Leben heißen, — ein Ausdruck, durch den es in genialer Weise gelingt, die Empfindungsinhalte und die Trieb- und Gefühlsinhalte in eine Einheit zusammenzufassen. Der Gegenstand des Formtriebes in seiner allgemeinsten Bedeutung heiße Gestalt. Es ist der Gedanke der platonischen Idee, der aus der Ursprünglichkeit deutschen Sprachgeistes damit neu geschaffen und bezeichnet ist. Das Gestaltende des Wahrheits- und des Sittlichkeitsgedankens faßt sich dadurch gleichfalls in einen einzigen Namen. So wäre denn das Wesen der Schönheit als lebende Gestalt zu bezeichnen. Sie hat die volle Lebendigkeit des in sich selber geschlossenen und vollendeten Daseins. Als diese volle Lebendigkeit aber bedeutet sie zugleich einen Gestaltgedanken, der unserm Gefühl unmittelbar spricht. Es ist die Einheit von Anschauung und Gedanken, Gestalt und Bedeutung. In der feinsten Weise verdeutlicht Schiller den Zustand der ästhetisch gestimmten Seele. Das Schöne ist zugleich unser Zustand und unsere Tat. Es wird empfangen, indem wir es schaffen. Empfängnis und Schaffenstat sind hier dasselbe. Im Empfinden, im Denken, im sittlichen Entschluß sind wir bestimmt. Sie also, dürfen wir sagen, heben die leere Unendlichkeit auf, in der wir vor allen Bestimmungen waren. Das Schöne aber hebt alle einseitige Bestimmung auf. Es

läßt uns empfinden, ohne daß wir doch unter einen Zwang der Wirklichkeit treten. Es läßt uns schauen, ohne uns durch den Begriff zu binden. Es läßt uns fühlen, aber ohne jedes sinnliche oder sittliche Bedürfnis. Es gibt uns unsere Unendlichkeit wieder, aber nicht eine leere, sondern eine erfüllte Unendlichkeit. Dies ist jenes Schweben im Unendlichen und Himmlischen, jene Gelöstheit von allen irdischen Gebundenheiten, die das königliche Vorrecht der Schönheit und ihrer Welt in der Seele ist.

Das völlige Gleichgewicht von Materie und Form, Leben und Gestalt bezeichnet das Ideal-Schöne, jenes höchste Schöne, das den Verwirklichungen gegenüber vielleicht immer Idee bleibt, aber als solche den allgemeinen Maßstab bezeichnet, an dem sich alles Schöne mißt, als Schönes ausweist und nach dem Rang seiner Geltung im All der Schönheit bestimmt. In den Verwirklichungen wird bald die Materie, bald die Form überwiegen, hier das Leben, dort die Gestalt. Es wird je nachdem der unmittelbare Reiz oder das Gedankliche vorwiegen. Es liegt wieder etwas von der vereinfachenden Gewaltsamkeit Schillers darin, wenn er den ersteren Fall auf das Schöne im engeren Sinne, den zweiten auf das Erhabene deutet, die beide im Ideal-Schönen als ihrer Einheit sich verlieren. Aber es geschieht in dem allen zum ersten Male, daß das Künstlerische als solches in seinen Wesenszügen völlig um sich wisse und sich in seiner Beziehung zum Ganzen des Lebens und der Kultur begreife. Es ist die Tat des Künstlers, daß er den Stoff durch die Form vertilge. In seinem Werke soll der Stoff nichts, die Form alles tun. Nicht der Glanz der Farbe macht ein Gemälde schön, sondern die Art, wie mit allem stofflich Gegenständlichen auch die Farbe als Mittel der Darstellung in der Einheit der künstlerischen Gedanken die Notwendigkeit eines eigenen Daseins und einer eigenen Bedeutung gewinnt. Nicht der Adel der Gesinnung gibt einem Gedicht seinen Wert noch setzt die Gesinnungslosigkeit es als Gedicht herab. Der Wert des Gedichts liegt in der Gestaltung

zu einem aus sich selbst lebendigen Ganzen. Kunst soll weder belehren noch bessern und bekehren. Kunst ist so wenig ein Mittel der Berauschung wie eine Predigt. Aber ihr Reich ist ein Reich der Freude, einer Freude, die sich in sich selber genug ist, aber die, indem sie die Lust unserer wiederhergestellten Menschheit ist, dadurch uns die Ganzheit der Seele wiedergibt, die eine Unendlichkeit von Kraftmöglichkeiten bedeutet. Die Schönheit ist ein Reich des Scheins. Sie wirkt nicht durch das, was sie aus der Wirklichkeit nimmt. Sie hat ihren Wert nicht in dem, was sie in der Wirklichkeit hervorruft. Gesetzt (was nicht der Fall ist) Shakespeare hätte ein neues England geschaffen, so ist er Shakespeare nicht darum, weil er ein neues England schuf. Die Schöpfung des neuen England bewiese nur die Größe und Bedeutung dessen, wodurch er Shakespeare ist. Er ist es durch die Gewalt der Schönheitswelt, die in ihrer gestalteten Notwendigkeit so vollendetes Leben ist, daß sie Leben ausstrahlt und schafft. Die großen Künstler sind Schöpfer auch darin, daß sie eine neue Menschheit durch ein neues Gefühl und erhöhtes Bewußtsein menschlichen Daseins schaffen. Der Schein des Lebens, den sie in ihre Werke bannen, wird zur Lebensquelle. Aber ihr Künstlertum besteht in der Gewalt des Könnens, das den Schein des Lebens bildet. Der Schein sei aufrichtig. Er gebe sich nicht für Wirklichkeit und borge nicht vom Wirklichen. Jedes Streben zu einer Verwechslung mit dem Wirklichen ist Unkunst. Jedes Ausnützen zufälliger Bestrebungen im Wirklichen ist schönheitswidrig. Der Schein sei selbständig. Er bestehe durch sich selber und nicht dadurch, daß er irgendwelchen Absichten in der Wirklichkeit dient. Es ist geschmacklos, die Kunst zu gebrauchen, damit die Lust an Speis und Trank beim frohen Mahl wachse. Es ist unwürdig, sie in irgendwelcher Weise in den Dienst der Gesinnungserziehung zu stellen. Sie ist nicht Sklave. Sie ist Herr im eigenen Hause. Sie ist das Reich des selbständigen und aufrichtigen Scheins, der die Welt bedeutet. Nicht für

besondere Zwecke bildet uns das Schöne. Es bildet uns zur zwecklosen Ganzheit und Freiheit der Seele. Es ist, damit das Schöne sei, und in keiner anderen Absicht.

Das Schöne aber, indem es ist, bedeutet in einer Welt des Scheins ein Reich der Ganzheit und Freiheit für die Seele, das sie im Wirklichen nirgends findet. Künstlertum besteht in der spielenden Herrschaft über alle menschlichen Kräfte. Wer, in welcher Tätigkeit es sei, jedes Werk so tut, daß an ihm das Ganze seiner Menschheit sich darstellt, der ist ein Künstler am Werke. Ein solcher lebt in seinem Werk, und sein Werk wird lebendig und wirkt Leben. Dies drückt schaffende Genialität in jedem Tun aus. Sie unterscheidet die Schöpfer von den Machern, die Bildner von den Handwerkern, die Bringer des Lebens von denen, die im Überlieferten hängen und Überliefertes überliefern. Das ist das Eindringen der ästhetischen Kräfte in das Ganze des Lebens. Es ist der Aufruf zu genialer Lebenskunst, der die Philosophie Schillers selber zu einer Kraft des Lebens macht. Nicht das ist der Sinn seiner Lehre, daß er uns verlocken will, in irgendeinem Schönen zu schwelgen, statt im Ernst des Daseins unsere Pflicht zu tun. Niemand dringt stärker als er auf den sachlichen Ernst unserer Aufgaben im Wahren und Guten. Aber gerade im höchsten Ernst gibt es überall eine Möglichkeit, ihn zu tun im frohen Überschuß aller Kräfte, nicht daß der Ernst uns arm und eng mache, sondern uns zur Darstellung werde für das Ganze unserer Menschheit.

Die Darlegung Schillers, die mit den höchsten Abstraktionen beginnt, um in zwingender Ableitung mitten im unmittelbaren Leben zu enden, stellt ihn an die Seite Fichtes, der in derselben Zeit den Aufbau der Philosophie aus ihren ersten Gründen erstrebte. Wie sehr aber geht Schiller den eigenen Weg! Es ist die Verwandtschaft der beiden großen Naturen, wenn auch Schiller zuletzt unter dem Gedanken des Sollens die Weltinhalte gestaltet. Wenn die Vernunft sagt, es soll eine Menschheit sein, so sagt sie damit zugleich: es soll eine Schön-

heit sein — das will er beweisen. In der Beziehung auf die Vollendung der Menschheitsaufgabe erweist er der Schönheit ihre Notwendigkeit. Er hat es in einem Wort zu Körner in eine glänzende Zusammenfassung gebracht: die Schönheit ist kein Erfahrungsbegriff, sondern ein Imperativ. Die Schönheit entspringt dem Gebot der Vernunft, die die Vollendung der menschlichen Bestimmung will, indem sie als das Symbol dieser Vollendung die Seele im Streben zu ihrem Ziele stimmt. Im übrigen bleibt Schiller weit näher als die andern Nachfolger Kants bei dem Urgedanken der kritischen Methode. Nicht die Natur will er metaphysisch aus der Idee ableiten wie Schelling, nicht das All und insbesondere die Geschichte wie Hegel, sondern nur die Notwendigkeiten der Begriffe aufstellen, die die Erfahrungen des Lebens und in ihm vor allem des ästhetischen Lebens verständlich machen und bestimmen. In Wahrheit sind bereits seine abgezogensten Begriffe wie mit künftigem Lebensgehalt erfüllt. Er denkt in ihnen nicht nur Menschenkräfte, sondern geradezu Menschenbilder. Je näher er dem Künstlerischen kommt, um so mehr ist es wahr, daß, wie er selber aus der Allgegenwart seiner künstlerischen Erfahrung schreibt, so man ihn mit reichster künstlerischer Erfahrung lesen muß, um seines Sinnes inne zu werden. Schillers Denken ist verschieden von dem der Schulphilosophen. Es ist darstellendes Denken. Er denkt in Gestalten. Auch seine Begriffe sind Gestalten. Es nimmt ihrer Wahrheitsgeltung nichts. Es macht sie vielmehr unvergleichlich eindringlich und gleichsam in sich selbst lebendig. Sein Denken ist wirklich Leben. Es ist sein Leben, das in seinem Denken Begriff wird, hier im Letzten der Abstraktionen so gut wie im Gedanken der schönen Seele und des erhabenen Charakters. Es ist ein erschütterndes zugleich und begeisterndes Bild, das er von der Seele gibt. Zwiespältig in ihren Kräften nach der ersten Anlage, der Endlichkeit verhaftet, der Unendlichkeit verpflichtet, erschiene sie als hoffnungslose Zerrissenheit, wenn nicht die Schönheit ihr Einheit und Erlösung brächte.

Das Leben der Seele ist Kampf von Anbeginn, von Grund aus und in jedem Schritt ihres Weges, der Kampf der beiden Naturen im Menschen, des Endlichen und des Unendlichen. Der große Dramatiker spricht. Er mußte um den Gedanken der Menschheit ringen, um des Lebens Herr zu werden in seiner Erkenntnis. Es ist auch hier der Gestalter, der seine Wahrheit sucht, um seine Gestalten mit dem Gehalt des Ewigen zu erfüllen. Diese Wahrheit spiegelt ihm sein großes Wesen. Denn er ist ja selber Menschheit in seiner Seele. Er kann sie nicht anders erkennen als in sich selbst. In dieser Wendung zu den feinsten und tiefsten Problemen der Kultur kehrt höchst überraschend wieder, was Kant im allgemeinen Naturbegriff aufwies, das a priori des Geistes, den Geist nicht in seiner allgemeinen Menschlichkeit verstanden, sondern als Persönlichkeit. Wie der Verstand sich in der Natur, findet die Persönlichkeit sich in der Menschheit und der Geschichte. Ein Genius sein heißt nichts anderes als die Tiefen der Menschheit in sich tragen. So erkennt Schiller das ewig Menschheitliche von Seele zu Seele. Selber ein heiliges Stück gediegenster Wahrheit vom Menschentum deckt er die innerste Wahrheit des Menschlichen auf. Die Menschheit ist ihm wie eine dichterische Gestalt. Er stellt die Lebendigkeit des ewigen Ringens in der Menschheitsseele heraus, wie er sonst das menschheitliche Ringen in den Menschen seiner Trauerspiele dargestellt hat und es wieder darstellen wird, — ein wundersames Fortschreiten des Künstlers durch den Philosophen zu neuer Kunst.

Dies macht die unvergleichliche Einheit des Denkers und des Künstlers in Schiller. Sein Denken ist hohe Kunst, wie seine Kunst hohes Denken ist. In diesen philosophischen Schriften ist sein Ziel erreicht. Denker und Dichter sind eine Einheit des Lebens geworden. Die Abhandlungen sind Werke der hohen Kunst und Werke vollgültiger Wissenschaft zugleich, zugleich Wahrheit und Schönheit. Wie er in ihnen um sich selber ringt, macht ihr Inhalt klar, da es einzig und allein um das Ver-

stehen seines eigenen Berufs, seiner Sendung für die Welt als Künstler zu tun ist, wenn er die Bedeutung des Künstlerischen für die Menschheitskultur und das Leben der Seele bestimmt. Es gilt nicht Schwelgereien schöner Gefühle. Er gibt eine wahre Entdeckung. Er gibt damit zugleich der Kunst ihren höchsten und heiligsten Begriff und Ernst. Die Verantwortung für die Menschheit legt er auf sie, daß uns die Ganzheit unsers menschheitlichen Daseins nicht verloren gehe, sondern wir sie in der spielenden Unendlichkeit und Freiheit des Gefühls behaupten und immer wieder herstellen. Das Ästhetische erhält uns die Ganzheit der Seele in der Verkümmerung, Spannung und Zersplitterung der Zivilisation. Schillers Lebensphilosophie ist Rettung der Seele in ihrer Ganzheit.

Wie Schiller aus der letzten Tiefe der eigenen großen Natur der Seele ihr Ziel im Unendlichen weist, wird die Lehre von der ästhetischen Erlösung des Menschen aus seiner Zwiespältigkeit zu einem wahrhaften religiösen Glauben. Die Gottheit ist die Einheit von Stofftrieb und Formtrieb. In Gott ist der Gedanke das Leben des All, ist das Leben Wahrheit und Heiligkeit. Er ist unendliche Wahrheit und Heiligkeit. Das Streben des Menschenlebens ist das Streben zum Göttlichen. Wunderbar setzt sich auch jene Grundbestimmtheit des Schillerschen Wesens, in dem aller Geist Wille, aller Wille Geist ist, in eine Grundüberzeugung seiner Philosophie um. Der Wille ist der Geschlechtscharakter des Menschen. „Der Mensch ist das Wesen, welches will." Denn wenn der Stofftrieb ihn den Gewalten der Welt ausliefert, so soll ja der Formtrieb, allen Gewalten überlegen, seinen Lebensgedanken behaupten. Die Kultur soll den Menschen in Freiheit setzen und ihm dazu behilflich sein, seinen ganzen Begriff zu erfüllen. Je weiter Schiller auf dem Wege seiner Gedankenarbeit schreitet, um so mehr wird er von allen schulmäßigen Gebundenheiten frei. Der Leser fühlt es unmittelbar, daß er an dem lebendigen Urquell des Schillerschen Wesens steht, wenn er seinen Gedanken über das Erhabene lauscht.

Zwei Arten der Schönheit lernt er in der ästhetischen Erziehung unterscheiden, die schmelzende und die energische Schönheit. Die schmelzende ist die Schönheit im engeren Sinne des Wortes, die energische ist das Erhabene. Schiller spricht das unmittelbare Selbstbewußtsein der eigenen erhabenen Seele aus und ergreift seinen Beruf, die Menschen erhaben zu erschüttern und dadurch zum Bewußtsein ihrer übersinnlichen Kräfte aufzurütteln. So gesellt er ihnen die beiden Führer des Lebens. Das Schöne beglückt ihn in seiner sinnlich vernünftigen Natur und macht ihn ganz. Das Erhabene weckt den reinen Geist in ihm und spannt seine rein geistige Kraft zur Überlegenheit über alles Sinnliche und Endliche. Schiller braucht keine Rücksicht zu nehmen auf den kunstvoll gesponnenen Faden des Gedankens, an dem bei Kant die mathematischen und die dynamischen Ideen bereits in der Kritik der reinen Vernunft auseinandertreten, um in der Kritik der Urteilskraft am mathematisch und dynamisch Erhabenen eine seltsame ästhetische Erfüllung zu bekommen. Er unterscheidet weit einfacher das Erhabene der Fassungskraft und das Erhabene der Lebenskraft. Beide geben uns das peinliche Gefühl unserer Grenzen. Doch fliehen wir so wenig vor dem unendlich Großen wie vor dem unendlich Furchtbaren. Vielmehr zieht es uns unwiderstehlich an. Denn über alles Grenzenlose der Natur ist das absolut Große in uns, über all ihren Gewalten der Furchtbarkeit die aller Gewalt spottende Geistigkeit und Freiheit unseres Wesens.

Wenn das Eigene und in einem gewissen Sinn persönlich Reizvolle der Kantischen Ästhetik in der Kindlichkeit seines künstlerischen Verstandes liegt, die seltsam gegen den Tiefsinn seiner Grundgedanken absticht und ihn in durchaus unzulänglichen Beispielen verdeutlicht, so bedeutet es überall in den ästhetischen Schriften Schillers das unvergleichliche Glück für die deutsche Bildung, wie hier umgekehrt eine einzige Tiefe und Fülle persönlicher künstlerischer Kultur sich selber unmittel-

bar als philosophischer Gedanke begreift und in seinem ganzen Bedeutungsgehalt verlautbart. In diesen späteren Arbeiten vollends sind die philosophischen Begriffe völlig Lebendigkeiten der unmittelbaren Erfahrung geworden. Der Genius spricht sein Leben aus, und kaum erinnert noch etwas daran, daß hier doch ein geschlossenes System philosophischer Gedankenarbeit sich vollendet. Aller Rationalismus ist in der Großartigkeit dieser Lebensanschauung überwunden. Das Unfaßbare für den Verstand, die Verwirrung, sobald sie ins Große geht und ein Werk der Natur ist, kann zur Darstellung des Übersinnlichen dienen und erhaben werden. In diesem Sinne ist die Geschichte ein erhabener Gegenstand, die schlechterdings aller unserer engen Moralbegriffe spottet, dem Verdienst den Untergang bereitet, die Gemeinheit triumphieren läßt, aller Verstandesregeln lacht, auf ihrem eigenwilligen freien Gange die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achtlosigkeit in den Staub tritt, das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine in Einem Untergange mit sich fortreißt. Keine Naturgesetze erklären die Natur selber. Es gilt nicht von ihrem Reiche, was in ihm gilt. So treibt sie das Gemüt unwiderstehlich aus der Welt der Erscheinungen in die Ideenwelt, aus dem Bedingten in das Unbedingte und führt es hinauf und hinein in die Sammlung bei sich selber und seinen unbedingten Werten.

Unvermutet geschieht in diesem Zusammenhange Schiller etwas Großes. Das Bewußtsein der eigenen Sendung zu ästhetischer Erziehung der Menschheit leuchtet in ihm auf. Der Begriff seiner erhabenen Tragödie stellt sich ihm fest. Er erreicht das wahre Ziel seiner Selbsterkenntnis. Die Tragödie soll den Schleier zerreißen, den ein verzärtelter Geschmack über das ernste Angesicht der Notwendigkeit wirft, und in erhabenen Erschütterungen uns Auge in Auge mit der grausen Wahrheit von der Furchtbarkeit des Menschenlebens stellen. In der Wahrheit allein liegt die Schönheit großer Kunst. Sie

gibt uns die Bekanntschaft mit dem Geist des Lebens in all seinen Spielen des Reizes und der Entsetzlichkeit. „Zu dieser Bekanntschaft nun verhilft uns das furchtbar herrliche Schauspiel der alles zerstörenden und wieder erschaffenden und wieder zerstörenden Veränderung — des bald langsam untergrabenden, bald schnell überfallenden Verderbens, verhelfen uns die pathetischen Gemälde der mit dem Schicksal ringenden Menschheit, der unaufhaltsamen Flucht des Glücks, der betrogenen Sicherheit, der triumphierenden Ungerechtigkeit und der unterliegenden Unschuld, welche die Geschichte in reichem Maß aufstellt und die tragische Kunst nachahmend vor unsere Augen bringt." Es ist die eigene Geschichtsdramatik und Geschichtstragik Schillers, die hier mitten aus seinem philosophischen Denken wie eine Ahnung in seiner Seele aufsteigt. So sehr verarbeitet er in seinem Denken das eigene Leben. So sehr ist sein Denken nichts anderes als der zu seiner Wahrheit sich ausgestaltende große Mensch. Er wird der Dichter der über dem Leben waltenden tragischen Schicksalsgedanken sein. So bleibt er Gedankendichter, wie er es von jeher war. Aber die Gedanken sind nicht länger zeitentsprungen, stimmungsgeboren. Sie ruhen auf tiefster und letzter Wahrheit des Erkennens. Sie sind ein Ausdruck der ewigen Gesetzlichkeit des Lebens. Das Menschenleben ist Welt auf der einen, Person auf der andern Seite, Gewalt auf jener, Freiheit auf dieser. Die Gewalt in ihrer gewaltigsten Erscheinung heißt Schicksal. Die Tragödie Schillers wird uns im Erlebnis der Schicksalsgewalten erschüttern, um uns im heiligen Bewußtsein unserer Freiheit zu sammeln. So führt sie durch Wahrheit zur Freiheit und baut das Bewußtsein reiner Menschheit in ihrer Ewigkeitsbestimmung in uns auf. —

Der Denker Schiller hat sich gefunden. An die Stelle des dichterischen Denkens ist das reine Erkennen getreten. Gerade dadurch ist das Denken als darstellendes entfaltet und reine gestaltende Kraft geworden. Nun wird ein Gedicht möglich

wie „Das Ideal und das Leben". Es ist die Weltanschauung der ästhetischen Briefe in ihren beiden Teilen der Erziehungslehre vom Schönen und Erhabenen unmittelbar als Dichtung ausgesprochen. Sind doch die Gedanken nichts anderes als das in Gedanken gefaßte Leben der Menschheitsseele. So kommt auch für den Dichter Schiller die Menschheit vor dem Menschen. Als die Lebendigkeiten der Menschheitsseele treten die Gedanken unmittelbar wie Gestalten heraus. Alles fließt aus vom göttlichen Leben in seiner Einheit von Sinnenglück und Seelenfrieden, um dem Menschen sein sinnliches Sein als seine Vergänglichkeit, sein geistiges als sein Ewiges zu offenbaren und im Schönen bei allem Lebenskampf die Erlösung zu weisen. Nun rollen die Strophen ab, paarweis geordnet in gewaltiger Schillerscher Schärfe der Gegensätzlichkeiten. Der schwerste Lebensernst erfüllt die Strophe, der dankbare Jubel des Schönen die Gegenstrophe. Beides stellt sich dar an Leben und Kunst. Die Härte des Pflichtenkampfes löst sich in der schönen Tugend. Die Schwere der Künstlerarbeit erhebt sich in das Schönheitsreich des Sieges und der Überwindung jeder Bedürftigkeit. Der hohe Ernst der Pflicht, vor dem jede menschliche Tat erliegt, ruft in dem erhabenen Charakter die reine Geistesfreiheit auf, die die Gottheit in seinen Willen hineinnimmt und dadurch vom Weltenthron herabzwingt. Die Gewalt des Schicksals, die die Träne des Mitgefühls in unser Auge lockt, löst sich in dem erhabenen Spiel der Tragödie in geistreich heitere Wehmut. Aus großen Kämpfen hebt sich die Vollendung, die Vergöttlichung des Menschen, die den Herkules in den Olymp hinaufführt. Von Gott, dem unendlich Vollkommenen, geht das Leben in seinem Gegensatz und seinem Ausgleich zu Gott, der sich im Menschen offenbart. Die innere Gesetzlichkeit des Menschenlebens ist Rhythmus und Leben des Gedichtes. Die Gedankenhaftigkeiten gestalten sich wie von selber in mächtigen Bildern. Die Sprache rauscht in symbolisch lichtem Klange. Die tiefste Innerlichkeit des Schillerschen Lebens wird

unmittelbar persönlicher Ausdruck. Gewiß ist es ein Lehrgedicht. Aber in der Lehrdichtung der Weltliteratur steht es einzig da, da der Fall noch nicht vorgekommen ist, daß bis zu einem solchen Grade in einer großen Seele das Leben Gedanke und der Gedanke Leben war.

An der großen Abhandlung „über naive und sentimentalische Dichtung", mit der Schiller seine philosophische Arbeit schließt, wird vollends offenbar, wie sehr er in dieser ganzen Entwicklung von Gedanken nur sich selber sucht, und wie über das Denken hinweg seine gestaltende Kraft ihre Vollendung erstrebt. Zugleich erreicht er mit diesem Werk die vollkommene Freiheit des Ausdrucks und der Darstellung. In dem Zwang und der Strenge der Begriffe bewegt er sich mit der vollen Freiheit seiner großen Natur und gibt das Ganze seiner Persönlichkeit in der vollgültigen Wissenschaftlichkeit seiner Gedanken. Der große Aufsatz ist selber Gedankendichtung, unbeschadet aller strengen Geltung seiner Wahrheit. Die Wahrheit in der Persönlichkeit ihres Ausdrucks ist Schönheit geworden. Das Ziel, das zu erfliegen fast unmöglich scheint, ist erreicht. Indem Schiller zum Verstehen der eigenen dichterischen Wesensart kommt, unterscheidet er zwei Grundgestalten dichterischen Bildens und gewinnt durch sie den Leitgedanken für die Weltgeschichte der Seele, wie sie sich in der Dichtung darstellt.

Es ist abermals jener Grundbegriff von der Ganzheit oder Totalität des Menschentums, der die große Klarheit bringt. Der Menschheit den vollständigen Ausdruck zu geben erscheint als die allgemeine Aufgabe der Poesie. Jene Ganzheit in der geschlossenen Einheit und Harmonie aller Kräfte war uns im Anfang unserer Geschichte gegeben. Wir haben sie als die beinah göttliche Ausstattung des Griechentums längst erkannt. Dies war, könnten wir sagen, die Einheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur. Dann zersplitterten sich, wie wir es als die Krankheit unseres Weltalters in der Schilderung der ästhetischen Briefe begriffen, die Kräfte. Die Einheit und Ganz-

heit ist aus einer Gegebenheit der Natur ein Ziel im Unendlichen, sie ist ein Ideal geworden. Die Seele lebt nicht mehr im naturgegebenen Glück ihrer Vollendung. Sie lebt in der Sehnsucht und hat Natur und Vollendung zu suchen. So erscheint es als die große Sendung der Dichter, die Natur zu bewahren. Sie werden entweder sie als ein Gegebenes darstellen oder sie als eine verlorene wiederherzustellen suchen. Sie werden naiv oder sentimentalisch sein. Der naive Dichter gibt das Wirkliche wieder, zwar nicht in seiner Zufälligkeit, sondern in seiner Wahrheit und inneren Notwendigkeit. Auch er stellt im Endlichen ein Unendliches dar, nämlich das Endliche in seiner Bestimmtheit und Geschlossenheit als die Fassung des Menschlichen mit dem unendlichen All seiner Möglichkeiten. Jede Anschauung ist ja ein Unendliches, da sie als Begrenzung und Setzung das All des Seienden voraussetzt. Der sentimentalische Dichter sieht und erfaßt das Wirkliche in seinen Beziehungen zum Ideal. Man könnte sagen: der naive Dichter wirkt durch unendliche Darstellung, der sentimentalische durch Darstellung des Unendlichen, jener durch absolute Gestaltung, dieser durch Gestaltung des Absoluten.

Erscheint als Gesichtspunkt für die Weltgeschichte der Dichtung, wenn das Naive gar zu unmittelbar für die antike Poesie, das Sentimentalische für die moderne stehen soll, eine Unterscheidung immer als schwierig, bei der Shakespeare und Goethe als Ausnahmen gelten müssen, so ist doch keine Frage, daß Schiller einen maßgebenden Gedanken für die Eigenart der modernen Dichter als der erste herausgestellt hat. Der sentimentalische Dichter faßt die Wirklichkeit in ihrem Abstand vom Ideal in der Satire. Er klagt um das Ideal als ein unwiderruflich Verlorenes in der Elegie. Er stellt die Natur oder das Ideal als ein Vollendetes dar in den Bildern unschuldiger und glücklicher Menschheit durch die Idylle. Satire, Elegie, Idylle stehen hier nicht als Dichtungsgattungen, sondern als Empfindungsweisen der Seele. Epos, Trauerspiel,

Lustspiel, Lyrik, können alle satirisch, elegisch oder idyllisch sein. Es ist die Dichtung der christlichen Seele in der Menschheit, die in diesen Tönen klingt. Denn mit dem Christentum versinkt für immer die homerische Einfalt der Unschuld. Das Leben wird als eine furchtbare Frage auf die Seele der Menschheit gelegt. Die Vollendung liegt im Unendlichen. Darum ist auch Dante der erste sentimentalische Poet. Die Göttliche Komödie ist Satire, Elegie und Idylle zugleich. Die Renaissance erreicht in einer neuen Weise noch einmal eine ungebrochene Ganzheit des Menschentums. Darum erscheint in Shakespeare noch einmal in voller Kraft der naive Dichter. Mit dem Protestantismus erneuert sich der christliche Gedanke. Milton schreibt, gleich gewaltig, Satire, Elegie und Idylle des neuen Weltbewußtseins. Das achtzehnte Jahrhundert erhält in Rousseaus Ruf nach der Natur den mächtigen Wecker der eigenen Sehnsucht. Dies ist eine neue Gestalt des Christentums, die das unendliche Sehnen ganz auf das Diesseits wendet. Satirisch, elegisch und idyllisch ist der Klang der Seelen, aber in jedem dieser Töne etwas blaß und sanft, bis der junge Schiller die gewaltige Satire, Elegie und Idylle dieses gebrochenen und nach neuer Vollendung unendlich verlangenden Menschentums schreibt. Wohl erscheint in Goethe noch einmal eine höchste Erscheinung naiven Dichtertums. Es ist aber wirklich eine völlig andere Naivität als die Homers oder Shakespeares. Es ist die Naivität des Gotteskindes, dem im reinen Schauen in den Dingen das Göttliche sich offenbart. Ihm ist die Welt der große Sang der Gottesgedanken. Darum sucht seine Dichtung nur, sie darzustellen in ihrer Wahrheit, und greift nicht über sie hinaus in das Unendliche. Aber das neunzehnte Jahrhundert ist abermals ein Jahrhundert der großen Zerrissenheit. Byron hebt seinen Sang mit seiner Titanenstimme an, wieder einen Sang der Satire über die schlechte Wirklichkeit, der Elegie über unwiederbringlich verlorene Güter des Friedens und der Seligkeit, der Idylle von den spärlichen seligen Inseln des Glücks.

Musset und Heine singen sein Lied in französischer und deutscher Sprache weiter.

So bewegt sich, seit Jesu Fuß über die Erde ging, der Rhythmus des christlichen Weltalters. Wir sind die Zerrissenen. Über uns sind die unendlichen Ziele. Selten gibt es einmal wieder einen Augenblick der Ganzheit, der alsbald wieder zerbricht. Endlich gibt es auch im Zerrissenen Möglichkeiten eines Ganzen und Geschlossenen im Einzelnen und Besonderen, als kehre im Kleinen und nur vorübergehend Hellas zurück. So erscheint wohl einmal wieder ein naiver Dichter. Sobald aber die zerrissene Seele ihres Liedes bedarf, klingt es wieder von Satire, Elegie und Idylle. Gerhart Hauptmann ist in ungewöhnlichem Grade naiver Poet, Tolstoj ist es als Mund einer neuen und noch kindlichen Menschheit. Henrik Ibsen und Dostojewskij sind die großen Sentimentaliker der Gegenwart. Schiller bereichert unser Verstehen auch an dieser Stelle mit einer wahren Entdeckung. Vor allem hat er sich selber entdeckt und mit untrüglicher Sicherheit gedeutet. Er hat sich gegenüber Goethe das unbezweifelbare Recht des eigenen dichterischen Daseins und Wesens erwiesen. Man lausche auf die Satire der „Räuber", die tragische Idylle von „Kabale und Liebe", die Elegie des „Don Carlos". Doch liegt das Entscheidende darin, daß sie alle zusammen die verschiedenen und notwendigen Ausdrucksgestalten des Einen Grundgefühls sind. Alle Schillerischen Jugendwerke sind zugleich Satire, Elegie und Idylle.

Es ist völlig falsch zu sagen, daß Schiller die Gedankendichtung, als welche im Grunde Lehre und kein Gedicht sei, einzuschmuggeln versuche. Vielmehr steht alles unter dem allgemeinen dichterischen Grundgesetze, daß es sich um gestaltetes Leben, um lebende Gestalt handele. Hier aber gibt es dann den Unterschied der antiken Seelen, die, mit ihrem Gegenstande eins, ihn in schlichter Einfalt und Wahrheit wiedergeben, und der wesenhaft modernen, in denen das große Ringen und Sehnen nach dem Unendlichen ist, die, sofern sie

wirklich Dichter sind, auch gestalten, aber indem das gewaltige Verlangen des aufgewühlten Gemüts durch ihre Gestalt hindurchdröhnt. Schiller begegnet allen jenen Einwänden mit seiner Sicherheit. Er faßt die wirklichen Erscheinungen der dichterischen Gebilde zugleich in ihrem künstlerischen Wert und in ihrer menschheitlichen Bedeutung. Seine einfachen Grundgedanken geben den sichern Standpunkt auch zum Leben der Poesie. Die große Umkehr, die er durch den Freiheitsgedanken Kants gegenüber der Empfindsamkeit Rousseaus gefunden, macht ihn zum vorwärts weisenden und vorwärts drängenden Propheten neuer Möglichkeiten in der Dichtung. Geht doch er selber in all diesen Darlegungen einem neuen Dichtertum entgegen. In Rousseau klagt ein krankes Gemüt. In Schiller spricht der reine Wille. Nicht um die Erschwerungen dieses Lebens in Not, Verfolgung, Undank, Neid sollen wir jammern. Dies alles, heißt es in wahrhaft tiefsinniger Durchleuchtung, sind die notwendigen Begleiterscheinungen des Fortschritts und Naturbedingungen der Freiheit. Die Unvollkommenheiten vielmehr sollen wir im Zorn des sittlichen Willens bloßstellen und überwinden. Nicht zurück in einen Hirtenstand, einen erträumten, wenn nicht erlogenen, vor der Kultur soll die Idylle flüchten, sondern vorwärts streben und das Vollkommene geistreich vollendeter Bildung darstellen. Goethes „Hermann und Dorothea", obschon noch mit der gutmütigen Liebe zum Engen und Kleinen, Stifters „Nachsommer" sind solche Idyllen der Vollendung. Das Lustspiel muß die schöne Seele beseelen, der erhabene Charakter das Trauerspiel tragen. So verlangt die Komödie das vollkommenere Gemüt, die Tragödie den bedeutenderen Gegenstand. Sucht man bei der Dichtung Erholung oder Veredlung, so sei die Erholung die Wiederherstellung des Gemüts in der Ganzheit seiner Kräfte, die Veredlung nicht die des Schwärmers, sondern die des schönen Geistes, der in allem Ernst natürlich bleibt. Jedes Wort Schillers spricht die große Gesundheit einer innerlich wahr-

haftigen Kunst. Jedes arbeitet für einen neuen Adel aus dem Geiste, der, nicht in Arbeit erschöpft und einseitig gespannt, nicht im Genuß der bloßen Triebe erschlafft und vertiert, ohne zu arbeiten tätig ist und idealisiert, ohne zu schwärmen, dem das geistige Erleben zugleich höchste Arbeit und höchste Freude bedeutet, der versteht, indem er genießt, und genießt, indem er geistig am Erleben der reinen Gestalten sich vollendet. In großartigem Überblick sieht Schiller das Ganze des Menschenlebens vor sich ausgebreitet auf seinem Wege von der Tierheit zur Vollendung im Absoluten, Unbedingten, zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit gespannt, wie es im Schönen nur sich den Ausdruck schafft, der ihm seine Ganzheit spiegelt. Wunderliche Deutsche, die wähnen, über die jugendlichen Schwärmereien Schillers hinaus zu sein, da nichts männlich stärker und nüchterner, wahrhafter ist als sein Gedanke und wir vielmehr tief unter seinem Bildungsgedanken geblieben sind, den wir doch, sobald wir ihn nur verstehen, anerkennen, annehmen müssen.

Mit einem großen Zuge führt Schiller schließlich seinen Gedanken vom Verstehen der Dichtung zum Lebensverstehen hinüber. Auch hier fällt seiner treuen Arbeit die lang erstrebte Reife in den Schoß. Wie in der Dichtung der naive und der sentimentalische Poet, so stehen im Leben der realistische und der idealistische Charakter sich gegenüber. Der Realist ist Natur, der Idealist sucht sie. Jener ist in seiner Klugheit Beobachter des Wirklichen. In seinem Handeln paßt er sich den Notwendigkeiten der Natur an. Nüchternes Beobachten, kluges Verfolgen erreichbarer Zwecke im Wirklichen bezeichnet ihn. Der Idealist sucht die letzten, in sich gewissen Gedanken. Er strebt nach dem Unbedingten der Vollendung auch in seinem Tun. Er ist Philosoph und fordert auch in den Handlungen das Absolute. Schiller zieht keinen vor, sieht beide als notwendige Abarten des Menschlichen. Beide zusammen aber wären erst der vollendete Mensch. Der Realist hat für sich die

größere Gleichförmigkeit im Ganzen, der Idealist das Große im Einzelnen. Jener vollbringt im Ganzen die größere Leistung. Dieser gibt uns den größeren Begriff von der menschlichen Natur. Der junge Schiller noch im „Don Carlos" sah im Idealisten allein den wahren Vertreter der Menschheit. Er hat nun gelernt und läßt dem Realisten die Erde. Leicht auch verwechseln wir den Schwärmer mit dem Idealisten, den gemeinen Empiriker mit dem Realisten. Aber der Schwärmer und Phantast verliert sich in willkürlichen Überschwenglichkeiten, da doch der Idealist alle Kräfte auf die Notwendigkeit des Unbedingten spannt. Der gemeine Empiriker wird weiter getrieben durch die bloßen Nötigungen der Natur und zufälligen Erfahrung. Der Realist richtet sich im Erkennen auf die Notwendigkeiten und im Handeln nach den Notwendigkeiten der Natur. Phantastereien sind nicht Ideen, Zufallsvorstellungen sind nicht Begriffe. Die Mehrzahl der Menschen gehört zu den gemeinen Empirikern, und es gibt immer noch viel mehr Phantasten als Idealisten. Der Schillerische Realist und Idealist sind beide bedeutende Gestalten vornehmer Geistigkeit. So hoch nimmt Schiller den Standpunkt zur Betrachtung der menschlichen Dinge. Er hat sich in seiner Philosophie vom Letzten der Abstraktionen zum Leben in seiner Fülle hinüber gefunden. Er ließ die Überschwenglichkeiten der Jünglingsjahre hinter sich und hat sich hindurchgearbeitet zur Wahrheit der Männlichkeit.

Wie die ästhetischen Briefe in „Ideal und Leben", so klingt die Abhandlung „über naive und sentimentalische Dichtung" im „Spaziergang" nach und aus. Es ist noch das Menschenleben im allgemeinen, aber es breitet sich in seinen Bildern vor uns aus, die der Eine große Gedanke vom Gang der Menschheit von Natur durch den Streit der Zivilisation zur neuen Natur der vollendeten Bildung umspannt. Die Spruchdichtung faßt den ganzen Reichtum der philosophischen Anschauung in knappe Kernworte und erweist, wie sie in ihren Gedanken bereits Gestalt war, da sie, so unmittelbar gestaltet,

als ein Leben für sich aus dem Zusammenhang der Gedankenketten sich löst. Mit den Balladen erst tastet Schiller zur Wirklichkeit hinüber. Ist es doch, als ob er in einer neuen Kindheit die allerersten Schritte in die Dichtung wie in ein unentdecktes Land tut. Es ist die Freude am Anschaulichen der Welt, die in großartigen Bildern dahinrauscht. Diese Bilder aber beschwören den Sinn der Zeiten und spiegeln die großen Bedeutsamkeiten von Menschenleben und Menschenschicksal.

In gewaltiger Arbeit wird endlich die neue Tragödie Schillers errungen. Noch spürt man an der kaum beherrschbaren Massenhaftigkeit des „Wallenstein", wie es um die volle Wahrheit vom Leben zu tun war. Der Gestaltgedanke löst sich unmittelbar aus Schillers letzter Abhandlung ab. Der Gegensatz der Realisten gegen den Idealisten bestimmt die Gestaltung. Die Welt Wallensteins ist die des großen Realisten. Ihm gehört die Erde. Max Piccolomini gibt all den Wirklichkeiten die Beziehung auf das Ideal. So sehr hat Schillers reife Lebensanschauung seine jugendlichen Gesichte umgebildet, daß neben der großen Ausbreitung der Realisten der Idealist wie in einen Winkel gedrängt wird. So spät wird die Erfassung des Lebens in seiner Wirklichkeit gewonnen. Auch darin kommt es nun endlich zur reinen Darstellung statt des Schwelgens in einer selbstgewollten, dem eigenen Innern willkürlich entnommenen Welt. Schiller wird der große Gedankendichter der Tragödie und sucht die tragische Wirkung in der erhabenen Erschütterung durch die Schicksalsgedanken, die alles Leben bestimmen. Er hat den tragischen Gedanken des „Wallenstein" in jener Abhandlung „über das Erhabene" sogar genannt. In „betrogener Sicherheit" geht Wallenstein den Weg zum Verhängnis und zum Tode und erweist die erhabene Furchtbarkeit des Menschendaseins, in dem der Klügste in all seiner Verständigkeit betrogen ist vor den unberechenbaren Gewalten. Schiller erfüllt sein Wesen, wie er es in „naiver und sentimentalischer Dichtung" geschildert, und schreibt in „Maria Stuart"

seine tragische Satire, mit bitterm Realistenblick für die Kleinheit der großen Welt und ihrer Menschen, die selbst der Tod nicht ablenkt von der Selbstigkeit ihrer erbärmlichen Zwecke, mit tiefem Ernst im Aufblick zu dem ewig Großen, dem großen Verhängnis aller Menschlichkeit, dem Tode, vor dem Leben sich in Würde nur zu retten vermag, wenn es, allem Trug der Sinnlichkeit mit Entschlossenheit absagend, sich in erhabener Fassung sammelt. Des Dichters Herz wird weich. Der Satire folgt die Elegie. Jedesmal nach einem straff zusammengefaßten Werke ergißt er sich wie in eine Wonne der Bewegung im Schrankenlosen großer Massen. „Die Jungfrau von Orleans" wird das Lied vom Vaterlande und dem Ringen eines Volks um Sein und Nichtsein. Die göttliche Idee, das Absolute selber tritt in ihm mit der Jungfrau unter die Menschen. Es wird das Lied vom Erdenlauf der Idee. Die Erde trägt das Göttliche nicht und sinkt nach kurzem Aufschwung in die Alltäglichkeit zurück. „Die Braut von Messina" möchte die attische Tragödie in der Gegenwart wieder aufleben lassen. Es gilt den allerstärksten Versuch, das Trauerspiel in die Welt reiner Dichtung zu erheben, es von allem unmittelbar Wirklichen abzulösen und in einer äußersten Zusammenfassung auf die tragischen Urnotwendigkeiten zurückzubringen, gleichsam als entfalte sich ein Schicksal an sich an einem Leben an sich. Notwendig führte dieser Weg in eine Welt und Dichtung von großer Künstlichkeit. Aber freilich rauscht es darin wie von den Urkräften des Lebens, und der große Geist der Selbstverantwortlichkeit, in dem der junge fürstliche Brudermörder zum Weltrichter an sich selber wird, schließt in tragischer Größe das künstliche Griechentum und die Gegenwart des modernen Sittlichkeitsbewußtseins zusammen. Abermals bereitet Schiller nach der gewaltsamen Anspannung seinem Herzen ein Fest. Es geschieht in der Idylle, in dem nationalen Festlied vom Tell, in dem große Natur, Urväterſitte, einfache ehrwürdige Urmenschheit zusammenklingen und ein Volk den großen Tag

der Selbstschöpfung erlebt in dem Übergang aus dem Glück der Natur in das höhere Glück der selbsterrungenen Freiheit. Über dem Greifen nach dem Kranz der großen Geschichtstragödie im Demetrius erstarrte die Hand des Dichters im frühen Tode.

Er hatte seine Möglichkeiten noch längst nicht erschöpft, sondern, mit jedem Werk ein Neuer, nur bewiesen, welch eine Fülle der Möglichkeiten in seinem Geiste lag. Die dichterischen Werke seiner Vollendung beweisen den schöpferischen Reichtum seiner Philosophie. Denn ihre Gedanken sind es, die in den Dramen unmittelbares Leben werden. Sie beweisen, wie schon in den Gedanken dieses Leben seiner Gestaltungen darum rang, zu sich selber zu kommen. Die Gestaltung löst sich nun vom Denken ab und bedarf des Gerüsts der Begriffe nicht mehr. Die Philosophie hatte ihr Werk an Schiller getan. Wenn in seiner Jugend der Gedanke dichterisch, die Dichtung gedankenhaft war, so ist zuerst der Gedanke zum reinen Gedanken und endlich auch die Dichtung zur reinen Dichtung geworden. Gedanke und Dichtung haben sich voneinander gelöst, indem sie jene Einheit fanden, in der jedes klar in sich und beide dasselbe wurden. Es ist die Einheit und Dieselbigkeit der großen Natur, die sich durchgerungen hat zur „lebenden Gestalt". Die lebende Gestalt lebt von der großen Welt, in der Schiller zu seiner Wahrheit kam, und tut fortschaffend ihr Werk an den Deutschen, an den Menschen, ihnen die Ganzheit ihrer Menschheit wiederzugeben und sie den großen reinen Geist eines Lebens in erhabenem Charakter zu lehren. Kant ist durch Schiller Dichtung und Leben geworden. Schiller machte die Einheit von Dichtung und Philosophie zu einem Grundzug der deutschen Bildung.

Zweites Kapitel

Goethe

Unter den philosophischen Taten Schillers war diejenige, die vor allem auch für ihn selber am meisten Leben schuf, daß er aus dem Kern seiner Weltansicht Goethe begriff und dadurch jene Freundschaft zwischen den beiden Geistesführern der deutschen Zukunft in einem Verstehen begründete, das auf den Grundfesten der neu erkannten Wahrheit ruhte. Sie wurden in ihrem gegenseitigen Verstehen selber der höchste Ausdruck jener neuen deutschen Bildung, die in Leben übersetzte Philosophie war. Schillers Brief an Goethe vom 23. August 1794 gehört daher zu seinen wichtigsten und folgenreichsten Werken. Er rühmt, wie Goethes beobachtender Blick, der so still und rein auf den Dingen ruht, ihn nie in Gefahr setze, auf den Abweg zu geraten, in den sowohl die Spekulation als die willkürliche und bloß sich selbst gehorchende Einbildungskraft sich so leicht verirrt. Es sind die beiden Abwege seines eigenen Wesens, in dem zudem noch die Einbildungskraft spekulierte und die Spekulation der Einbildungskraft diente. Da steht das Wort, das Goethes Wesen aufschließt, so wie es den Gedanken Schillers den letzten Vereinigungspunkt gab. „In Ihrer richtigen Intuition liegt alles und weit vollständiger, was die Analysis mühsam sucht, und nur, weil es als ein Ganzes in Ihnen liegt, ist Ihnen Ihr eigener Reichtum verborgen; denn leider wissen wir nur das, was wir scheiden." So brachte Kants Werk den Menschen zum Wissen um die tragenden Begriffe seiner Kultur, aber nur, indem er die große Gegenständlichkeit des Daseins als Erkenntnis, Sittlichkeit, Schönheit, Gott auseinandersetzte und in ihren Gebieten vereinzelte. Der Genius aber lebt schauend im Ganzen und weiß bei seinen Gesichten nicht, wie viel und wie tief er versteht, und wie er in seinen Gedanken den philosophischen Forderungen genug tut und sie

erfüllt. Er weiß selten, wie weit er gedrungen ist, da er nicht um die Grenz- und Zielsetzungen weiß, die die Philosophie vollzogen hat. Er ahnt nicht, wie wenig Ursache er hat, von der Philosophie zu borgen, die nur von ihm lernen kann. Denn er erfährt und erlebt die großen erfüllten Anschauungen der Erkenntnis, die Bilder des Naturwissens, die Gesichte der sittlichen Werte, die Gestalten des Schönen, die Erleuchtungen über das Göttliche, von denen allen dann die Philosophie in ihren begrifflichen Zerlegungen erweist, wie sehr sie den Bedingungen der Erkenntnis, der Sittlichkeit, der Schönheit, des Religiösen entsprechen.

Die Philosophie kann nur zergliedern, was ihr gegeben wird. Das Geben selbst ist nicht die Sache des Analytikers, sondern des Genies, das an dieser Stelle in seinem Wesen tiefsinnig und endgültig bestimmt wird. Es ist die Kraft, die unter dem dunkeln, aber sichern Einfluß reiner Vernunft nach objektiven Gesetzen verbindet. Schiller setzt mit diesem einzigen Worte die Grenze zwischen den schaffenden und den bloß verstehenden Geistern. Es ist der Unterschied der synthetischen und der analytischen Köpfe, derer, die in Ideen, und derer, die in Begriffen denken. Philosophie in diesem Sinne ist, wie Kant sie großartig vollendet hat, die Auseinandersetzung der Daseinsgestalt von Welt und Leben nach ihren bedingenden Begriffen. Der Genius aber schafft Gestalten. Jener zerlegt, dieser verbindet. Er ist die Tat einer reinen Synthesis. Er bildet in seinem Denken und in seinem Gestalten die Lebendigkeiten, die den Sinn des Daseins erschließen. In der Sicherheit des Gefühls, jenseits von allem Selbstbewußtsein der Begriffe erschaut er, denkend und gestaltend, den Gedanken, der die Wahrheit bedeutet und als solche vor dem Gericht der reinen Vernunft sich behauptet. Das allein heißt ein Genius sein, daß in ihm nicht die Willkür der Einbildungskraft schwärmt, sondern die reinen Gesetze und Notwendigkeiten der Vernunft bilden. Der Genius ist die Kraft der Wahrheit, die bloße Ein-

bildungskraft schwärmt im Wahn. Dies ist der Unterschied, den der bloß fachmäßig denkende Kopf nicht begreift, so daß er das Mißtrauen, das den Phantasten heilsam ablehnt, auch gegen den Genius kehrt, ohne den doch kein Leben des Geistes wäre. Der Tiefsinn der kritischen Philosophie bringt auch hier die sichere Einsicht. So aber ermißt oft der Genius die Tragweite und letzte Bedeutung des eigenen Gedankens nicht, da er nicht im methodischen Fortgang als Begriff sich an den Begriff reiht, sondern als Idee, außerhalb der Begriffswelt erscheinend, sein Licht bringt.

Es ist der große Grenzbegriff des Verstandes, den Kant als eine Denkbarkeit aufstellt, ohne ihn als eine Wirklichkeit im menschlichen Erkennen gelten zu lassen, von dem aus das Wesen der einzigen Goethischen Geistigkeit sich in Schillers Darlegungen erleuchtet. Wenn unser Verstand ein diskursiver ist — so lehrte Kant —, als ein solcher gegebene Anschauungsinhalte begrifflich bestimmt und aus Teilbegriffen wie etwa den Grundbegriffen der Mechanik das Ganze der Natur fortschreitend zusammenzusetzen sucht, so ließe sich ein intuitiver Verstand denken, dessen Gedanken in sich selber die Notwendigkeit des Anschaulichen bedeuten. Unser Verstand ist ein nachbildlicher. Der intuitive würde ein urbildlicher Verstand sein. Den göttlichen Schöpferverstand denken wir so. Seine Gedanken sind die Dinge in ihrer ewigen Notwendigkeit. In ihm ist die Welt ein ewiger Zusammenhang notwendiger Gedanken. Als Werk für einen intuitiven, schaffenden Verstand bezeichnet Kant die Abstammungs- und Entwicklungslehre der lebenden organischen Geschöpfe. Denn sie würde die anschaulichen Mannigfaltigkeiten aller Lebendigen alle als Notwendigkeiten eingeordnet sehen in den großen Gesamtzusammenhang des Lebens. Freilich bezeichnet gerade darum der Meister in seiner vorsichtigen Besonnenheit die Abstammungslehre als ein gewagtes Abenteuer der Vernunft. Genau an dieser Stelle setzt Schillers Deutung des Goethegeistes ein. Der Kantische

Gedanke ist dabei nicht nur in seiner ganzen Tiefe und Tragweite verstanden, sondern es ist die Erweiterung hinzugekommen, die Kants eigene Darlegung vermissen ließ. Schiller weiß, daß der intuitive Verstand der Verstand des Künstlers ist. Die künstlerischen Gedanken sind in sich selber Anschauungen und bringen eine eigene neue Welt hervor. Der Goethische Geist bedeutet die Vollendung des Erkennens in einer künstlerischen Schöpfungstat. Er schafft die Welt, in der die Wirklichkeit als erkannte sich in ihrem Sinn enthüllt. Goethe sucht, wie Schiller ihn deutet, das Notwendige der Natur, aber er sucht es auf dem schwersten Wege. Er nimmt die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen. In der Allheit ihrer Erscheinungsweisen sucht er den Erklärungsgrund für das Individuum auf. Er will, würden wir sagen, das Ganze der Natur als eine Einheit der bildenden Schaffensvorgänge sehen, um so im Ganzen jedes Einzelne als eine Notwendigkeit des Zusammenhangs aufzuweisen. So steigt er nach Schiller von der einfachen Organisation, Schritt für Schritt, über die mehr verwickelten zu der verwickeltsten von allen, dem Menschen, auf, um ihn genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes aufzubauen. Ein Unternehmen, dessen Vollendung im Unendlichen liegt und daher in keinem endlichen Menschenleben gelingen kann. Ein wahrhaft heldenhafter Gedanke! Aber die Tat liegt in diesem Fall nicht in der Durchführung, sondern in dem Beginnen. Es ist eine neue Richtung, die dem Forschen gegeben wird. Es gilt nicht, die fertige Natur im Einzelnen ihrer abgeschlossenen und gleichsam toten Gebilde zu zerlegen, sondern die niemals endende, immer schaffende, ewig lebendige Natur in ihren bildenden Gedanken nachzudenken oder vielmehr ihr Bilden und Schaffen in ihren belebenden Gedanken zu sein. Der Geist soll in seinem Verstehen das Leben der Natur werden. „Sie haben gewählt wie Achill in der Ilias zwischen Phthia und der Unsterblichkeit."

Hier geschieht es, daß Schiller die ganze tragische Größe

des Goethischen Genius enthüllt. Wäre Goethe als Grieche oder nur als Italiener geboren worden, so hätte von der Wiege an eine auserlesene Natur und eine idealisierende Kunst ihn umgeben. Dann hätte er in die erste Anschauung der Dinge die Form des Notwendigen aufgenommen und mit seinen ersten Erfahrungen den großen Stil in sich entwickelt. Es ist das Italien und Griechenland des neuhumanistischen Glaubens, von dem in dem Schillerschen Wort die Rede ist. Es ist das Sehnsuchtsland jener Einheit von Form und Fülle, in dem das Leben Gestalt und die Gestalt Leben ist und die Vielheit des Wirklichen sich durch sich selber darbietet als Einheit und Notwendigkeit des Gedankens, in dem das Dasein mit seiner Zufälligkeit aufklingt wie das Göttliche selber, das sich seiner Tiefe und Sicherheit freut. Der große Stil liegt ja in der Erhebung über alles Zufällige zum Allgemeinen und Notwendigen, so sehr als großer Stil in der Kunst wie als großer Stil im Leben. Aber Goethe ward geboren als Kind der nordischen Schöpfung und ihrer Verwirrung. Er mußte seiner Einbildungskraft, was ihr die Wirklichkeit vorenthielt, durch Nachhilfe der Denkkraft ersetzen. Er mußte von innen heraus und auf einem rationalen Wege ein Griechenland gebären. Er mußte den Willen zur Gestalt, der ihm nicht wie dem Griechen natürlich und selbstverständlich aus seinem Leben sich ergab, im Innewerden der höchsten Notwendigkeiten des Geistes aus sich selber schaffen und das Gesetz über sein gesamtes geistiges Dasein pflanzen. Er mußte mit Bewußtsein so wie die Natur, so auch Griechenland in seinem Schaffen sein. Es ist die Tragik des modernen Künstlers nie mit einer ähnlichen Größe und Tiefe ergriffen worden. Nicht die Natur, nicht sein Volk bildet unmittelbar in ihm. Seine Natur wie sein Volk sind eine Idee vor seinem Wege. So mußte Goethe die alte, seiner Einbildungskraft schon aufgedrungene, schlechtere, d. i. verwirrte Natur nach dem besseren Muster, das er in seinem Geist erschaffen, berichtigen. Wenn die Gestalten des „Götz“

und selbst des „Werther" noch unmittelbar aus deutscher Wirklichkeit fließen, so streckt sich über „Iphigenie" zu „Hermann und Dorothea" und der Vollendung des ersten „Faust" sehnsüchtig die Kraft nach dem erhöhten Menschendasein der vereinfachten Gebilde, die nicht nur notwendig sind, sondern auch die großen Notwendigkeiten der ewigen Naturgestalten im Menschlichen bedeuten.

Aber solch ein Ziel will mühselig errungen werden. Denn es entquillt nicht rein der Unmittelbarkeit des Künstlertums, die dennoch seine ganze Stärke ist, sondern bedarf der Leitung durch Begriffe, während doch der Begriff als solcher alle Kunst zerstört. Es muß ein Wissen da sein um das Notwendige, und das Wissen muß sich doch im Bilden verstecken. Der logische Geist muß wieder ganz zum ästhetischen Geiste werden. Das bedeutet eine Arbeit mehr, eine Arbeit von gewaltiger Schwierigkeit. Wie Goethe, um die Klarheit seiner Aufgabe zu gewinnen, die unmittelbare Anschauung verlassen und die Abgezogenheit der Gedanken wählen mußte, so gilt es nun, den Begriff in die Intuition hinüberzuführen und den Gedanken in Gefühl zu verwandeln, „weil nur durch diese das Genie hervorbringen kann". Schillers Künstlerbewußtsein spricht so gut wie seine sichere philosophische Bildung. Es redet einer der großen Erkennenden über den andern. Sie sind in diesem Augenblick einander ebenbürtig. Denn wie dem einen seine Philosophie Bewußtsein seines Künstlertums und sein künstlerisches Bewußtsein Philosophie geworden ist, so daß Persönlichkeit, Wissenschaft und künstlerische Tat miteinander zur Einheit kommen, so hat der andere seine schauende Geistesart, in der sein Dichtertum wurzelt, zur großen mitlebenden Kunde der Natur erweitert. Der Weg des philosophisch durchdringenden und der des schauenden Genius hat zu demselben Ziel geführt. Schiller aber versteht, wie das Wesen Goethes, so auch die schwere Arbeit der Begriffe, die auf ihn gelegt war, damit er durch inneren Zwiespalt die Einheit seiner Vollendung erreiche.

Denn der Genius schafft eine neue geschaute Welt aus seinem Gefühl.

Die Übereinstimmung der Goethischen Genialität mit dem reifsten Ergebnis philosophischer Bildung wird von Schiller als dem ersten erkannt und ausgesprochen. Sie bildet die beglückende Einsicht, mit der seine Darlegung schließt. Zwar dringt der philosophische Geist auf die letzten Einheiten der Begriffe, während der intuitive mit der Fülle der Dinge lebt. Aber wenn, wie im Kritizismus, der Philosoph einzig die Erfahrung sucht, um sie in ihren Bedingungen zu verstehen, und der intuitive Genius, wie in Goethe, auf das Gesetz dringt, das die Einheit und Notwendigkeit in der Fülle bildet, dann müssen sich beide begegnen, nur daß der eine dort das Ziel findet, wo der andere seinen Ausgangspunkt hat. Jede Anschauung ist ein Einzelnes oder Einziges. Der intuitive Geist verkehrt nur mit Individuen. Jeder Begriff ist ein Allgemeines und steht für viele Fälle. Der philosophische Kopf hat es also immer mit Gattungen zu tun. Wird aber der intuitive Kopf genialisch und sucht oder sieht im Einzelnen das Gesetzlich-Notwendige, so stehen seine anschaulichen Individuen als Gesetzlichkeiten für Gattungen. Der philosophische Geist, wo er genialisch wird, erhebt sich zwar in seinen Begriffen über die Erfahrung, doch ohne sie aus dem Auge zu verlieren. Seine Gattungsbegriffe selber bedeuten so viel Möglichkeiten des Lebens und bergen in sich die wirklichen Fälle, wie es an den Begriffen der Schillerschen Kulturphilosophie so deutlich wurde, die als darstellende sich beinah unmittelbar als Lebensbilder ablesen ließen. So bringt Schiller Goethe in Beziehung zur Arbeit der kritischen Philosophie, indem er ihn sich selber als die Erfüllung des Kritizismus deutlich macht, und stiftet zugleich zwischen sich und ihm die Verbindung des Geistes, indem er in ihren Gegensätzlichkeiten die Einheit der Richtung entdeckt und hervorhebt. Es ist ein Zusammenschließen der großen Grundkräfte deutscher Bildung zur Einheit des Geistes.

So treten denn auch die Verschiedenheiten der Goethischen und der Schillerischen Geistigkeit in großer Klarheit heraus. Alle denkenden Kräfte in Goethes intuitivem Genius fassen sich in der Einbildungskraft als ihrer gemeinsamen Schöpfungsstätte zusammen. Er lebt in Bildern. Aber diese Bilder sind allgemeingeltende geistige Bedeutsamkeiten. Das lebendige Gefühl, dem sie entquellen, ist das Gefühl für die allgemeinen Gesetzlichkeiten der Dinge. Es ist das Höchste, was der Mensch erreichen kann, — daß das Spiel der Bilder in seiner Einbildungskraft dem Zufall entrückt und der Strom seiner Gefühle der bloßen Subjektivität entronnen sei, — daß sie beide Wahrheit und Gesetz bedeuten. Das Goethische Gefühl erfühlt die ewigen Gesetzlichkeiten der Dinge. Seine Einbildungskraft bildet ein, was gilt und Notwendigkeit bedeutet. Er kennt nicht die Befangenheit in Begriffen, die den ewigen Wirklichkeiten entfremden. Schiller erkennt sein letztes Ziel, indem er sich in seinem Abstand gegen Goethe erblickt. Noch schwebt er als eine Zwischenart zwischen dem Begriff und der Anschauung. Der Begriff dringt in sein Dichten. Die dichterische Einbildungskraft überwältigt den Philosophen. So zum mindesten geschah es im Dichten und Philosophieren seiner Jugend. Dies machte sein Philosophieren dichterisch, wie es seinem Dichten die gedankenhafte Prägung gab. Sein Geist wirkte nicht eigentlich intuitiv, sondern symbolisierend. Die Bilder wurden wie Symbole für Gedanken gefunden. „Gewöhnlich übereilte mich der Poet, wo ich philosophieren sollte, und der philosophische Geist, wo ich dichten wollte." Noch begegnet ihm, daß die Einbildungskraft seine Abstraktionen und der kalte Verstand seine Dichtung stört. „Kann ich dieser beiden Kräfte insoweit Meister werden, daß ich einer jeden durch meine Freiheit ihre Grenzen bestimmen kann, so erwartet mich noch ein schönes Los." In seiner Philosophie ist das Ziel erreicht. Sie ist reine Wissenschaft und gerade dadurch zugleich hohe Kunst geworden. Das Ringen um die Kunst seiner Reife ging auf das Ziel, sie als

reine Kunst in sich zu vollenden, indem der Dichter sie nicht zum Symbol für Begriffe, aber zur Symbolik der Ideen von Lebenssinn und Lebensgröße macht. Nur klingt wehmütig in ihm das Bewußtsein auf, wie er in dem großen Kampf um sich selber seine physischen Kräfte untergraben hat und als ein Sterbender seiner Vollendung entgegengeht.

Es gibt vermutlich keinen zweiten Fall in der Geschichte des Geistes, in dem aus ähnlicher Tiefe zwischen zwei Schöpfergeistern höchster Art das Verstehen hergeleitet wäre. Kants Philosophie bewährt sich als Philosophie vom Geiste in seinen schaffenden Kräften, indem sie die Handhabe gibt, den höchsten Schöpfergenius in die Welt des Geistes einzuordnen. Kant stiftet das Bündnis, ja die Einheit von Goethe und Schiller, in der der deutsche Geist seinen Höhepunkt erreicht. Goethe wird verstanden und sich selbst gedeutet als der Genius der Intuition, des gegenständlichen Denkens, der anschauenden Urteilskraft. Die Intuition erscheint als die höchste Art des Verstandes im wissenschaftlichen und im künstlerischen Sinne des Wortes, als die schöpferische Einheit von Erkenntnis und Kunst. Dies bezeichnet aufs klarste das Problem, das Goethe in der Welt des Geistes bedeutet. Die Tatsache Goethe stellt die Frage nach der Bedeutung des intuitiven Verstandes für Wissenschaft, Kunst und Leben. Ihn ergründen heißt, ihn in diesem seinem Wesen und in der Herkunft seines Wesens verstehen. Unser Verständnis Goethes ist über den von Schiller erreichten Punkt nicht hinausgekommen. Es fehlt viel, daß die Tiefe der Schillerschen Einsicht allseitig begriffen wäre. — —

1. Der junge Goethe

Die beiden großen Blutströme deutschen Wesens, der nordöstliche und der südwestliche, flossen durch die elterlichen Familien Goethes in dem Kinde zusammen, das bestimmt war, zum höchsten Ausdruck deutscher Geistigkeit zu werden. Handwerker und gelehrte Beamte bezeichnen die beiderseitige Ahnen-

reihe. Fleiß, Entsagung, zähes Emporstreben von der einen Seite, bürgerliches Selbstgefühl und Bürgerstolz von der andern trugen die beiden Geschlechter. In einem Leben freiwilliger Entsagung und Selbstbeschränkung lebte der Vater seiner Bildung und seinen Kindern und lebte sich mehr und mehr zum Sonderling, ein Dasein der streng geregelten Verständigkeit. Als ein weltoffenes Kind, quellend von Ursprünglichkeit und Leben, atmete die Mutter wie in einer dichterischen Welt der Märchen mit einem Herzen voll Gesundheit, Tatenfreude und Frische. Der Altersunterschied, der sie von ihrem Kinde trennte, war geringer, als der sie von ihrem Gatten schied. Sie fand in ihrem Sohn das niemals aussetzende Glück, das dem Weibe nur vom Manne ihrer Liebe kommen kann. Von den oberen Fenstern des Hauses schweifte der freie Blick über die weiten Ebenen und das glückliche Land, als lebe man in der großen Stadt zugleich auf dem Lande und in der freien Natur. So gehörte die Stadt Frankfurt zum Deutschen Reich und war zugleich in ihm ein Reich für sich in einer Einheit von Untertänigkeit und Freiheit, Träger aber von allem Pomp und geheimnisreicher altangestammter Würde des Reichs als die alte Krönungsstadt der Kaiser. Goethes Lernen und Unterricht entbehrte aller schulmäßigen Enge und bewegte sich wie spielend in dem fabelhaften Reichtum der hinzufluten-den Bildungsgedanken. Selbst die französische Bildungswelt mit ihrem Theater tat ihm den Gefallen, zu ihm zu kommen und sich ihm darzubieten. Das früheste Weben eigener Gedanken entspann sich über der Bibel. Früheste Dichtung waren Märchen, die er seinen Spielgenossen aus dem Stegreif erfand. Die früheste Regung der Selbständigkeit war ein Hinaufstreben zu Gott, den er als den Schöpfer Himmels und der Erden, als den Gott der Natur suchte, noch ohne Ahnung um die Not und das Erlösungsverlangen der Seele, aber schon in dieser ersten Annäherung der Natur zugekehrt als einer Einheit göttlicher Gedanken. Sein Kindheitsleben endete, indem

die Vaterstadt um ihn aufwogte in dem ganzen Rausch ihrer höchsten Würde und Pracht mit allem Licht, Glanz und der Bilderfülle bei der Krönung Josephs II., und indem der Rausch der ersten wahrhaftigen Liebe mitten im Strömen des frohbewegten Volkes zur bescheidenen Erfüllung des ersten und einzigen Kusses kam. Seine Heimat schloß seine Kindheit in einem richtigen Gedichte. Ein ruhiger epischer Strom trägt das Jugendleben Goethes, ohne große Überspannungen lyrischer Überschwenglichkeiten, ohne die harte Herausforderung dramatischer Kämpfe, wie von ewiger Weisheit gefügt für den, der bestimmt war für einen Kosmos der ruhigen Fülle.

Die Kindheit endet, indem er die Einheit und Übereinstimmung in sich selber und mit seiner Umgebung verliert. Zum ersten Male sucht er die Mächte, die dem gequälten Herzen den Frieden wiedergeben sollen, — die Natur, die er in der Einsamkeit neu genießt, die Kunst, die ihn lehrt, die Natur bildhaft nachzubilden, und die Philosophie, die ihm seltsam zerstückelt und geistverlassen entgegenkam. Er urteilte, daß eine eigene Philosophie neben Religion und Dichtung nicht vonnöten sei, und verriet damit, daß er sie nur bemühen wollte um leitende Gedanken für das Leben. Doch ist es bei diesem Fremdgefühl gegenüber der Philosophie in seinem Leben geblieben, so wie er auch in Natur und Kunst die beständigen Tröster seines Daseins gefunden hatte, ohne doch damals bereits zu ihnen die Vertrautheit zu gewinnen, die das Glück seines späteren Lebens war. Er geht dann zum ersten Male richtig in die Schule. Leipzig ist die Schule des jungen Mannes geworden, der hier etwas wie eine verspätete Knabenzeit verlebt. Es ist die Stadt des obersächsischen Geistes, der, wie er einst der Träger der Reformation gewesen, nun, auch durch Gottscheds Laune, jene feine und dünne Geistesblüte hervorgerufen, in der es nach Gottscheds Willen um eine neufranzösische Nachahmungskultur im Literarischen ging, und in der Rabener und Gellert als zwei richtige Klassiker, aber Klassiker der Mittel-

mäßigkeit und des gedrückten Kleinbürgertums den Gesichtskreis einer Späte ohne Jugend vertraten, Gellert zudem noch als Universitätslehrer auf jene ängstlich gute Erzogenheit drang, in der im Stil wie Betragen alles Regel war und die Regel sich in das Wort fassen ließ: Fehler meiden, beinah bis zum Fürchten des Lebens. Die philosophischen Vorlesungen eines durch Wolff zur Schulwissenschaft erstarrten Leibnizianismus ließen Goethe ohne Anregung. Eher fördert in ihm etwas Eigenes die liebevolle Beschäftigung mit der bildenden Kunst. Seine Kunstbegriffe stammen aus Werkstätten der Künstler wie Oeser und Stock, bei denen er arbeitete. In der Dresdener Galerie übt er den die Natur in Kunst verwandelnden Blick, noch nicht in der späteren Goetheweise, in der das Wirkliche unmittelbar Dichtung wird, die Dichtung das gesteigerte Leben bedeutet, sondern in der Abhängigkeit vom Gegebenen. Er sieht wie Gerhard Douw, wie Ostade. Nicht zum wenigsten beginnt er sich ein Stück Glück in dem Leben mit Kennern und Liebhabern zu schaffen, mit denen das gemeinsame Entzücken am Schönen und seinen Geheimnissen uns wie in einer höheren, feineren Welt zusammenschließt. Der lebendige Austausch des Gesprächs, auch in seinem Umgangskreise, wird die wichtigste Goethische Bildungsquelle. Noch will das eigene Leben nicht gelingen, weder in der Freundschaft noch in der Liebe, in denen Jugend sich das eigene Leben schafft. Freund Behrisch übt seine Anziehung durch die seltsame Kunst, das Leben in ein bloßes Spiel und zwar ein Spiel von gewollter Gehaltlosigkeit zu verwandeln, wie in einer Rückwirkung der Verzweiflung auf die Unwirklichkeit des sächsischen Porzellandaseins. Die Liebe zu Kätchen Schönkopff, deren wesentlicher Inhalt die gewollt durchgespielte Eifersüchtelei war, ist gewiß Liebe der Sinne, mehr aber der Einbildungskraft und am meisten des Verstandes, der weiß, was zu einer richtigen sächsischen Liebesgeschichte gehört. Erschreckend fast berührt die Leichtigkeit in der Aneignung aller

literarischen Ausdrucksformen. Der Knabe Goethe kann alles und kann es besser, was die sächsische Poetenwelt kann. Auch beginnt er bereits in seinem Dichten die große fortgesetzte Beichte seines Lebens. Aber es ist auch dies noch alles übergewandt angenommene Imitationskultur. Wo Eigenes spricht, wird dem Leser kalt. Die dritte Ode an Behrisch, so viel Ironie sie enthalten mag, bleibt doch ein hohes Lied auf die Gefühllosigkeit. Das Hauptwerk — Die Mitschuldigen — stammt aus dem kältesten Verstande. Aus Frankfurter Eindrücken entstanden gibt es ein Wissen, das in jedem Leben zu früh kommt, das Wissen um den Hintergrund der Gemeinheit in der wohl aufgeputzten bürgerlichen Welt. Der zerlumpte Wirt, der Lump von Schwiegersohn, die bläßliche Anmuts- und Tugendblüte der Sophie — alles kleinbürgerliche Jämmerlichkeit, der Gegenspieler der Edelmann Alceste der fadeste Lebemann, — in der als Lustspielauftritt glänzenden Hauptszene sind sie alle Diebe, jeder greift nach einem Gut, das ihm nicht gehört — die Auflösung bringt nicht das große Verzeihen, sondern macht nur deutlich, daß sie alle voreinander gedeckt sind durch gleiche niedrig kleinliche Schuld. „Mitschuldig sind wir alle." Es wirkt fast wie Lästerung, wenn man diese „Moral" an das Christuswort heranrücken will von dem, der sich ohne Sünde weiß und den Stein heben mag. Kein befreiendes Lachen schließt, sondern ein zynisches Grinsen. Das Werk entspringt als Wirkung des ersten anekelnden Untertauchens in die Wüstheit des Lebens. Wohl ist es ein Werk der verstehenden Duldung und greift in diesem Sinne dem späteren großen Schaffen Goethes vor. Aber diese Duldung fließt nicht aus dem Herzen. Ein verblüffendes Können entwickelt sich, aber nur jenes Können, das gelernt werden kann. Es fehlt an jedem wirklichen Gehalt des Herzens. Es fehlt am Gehalt des Goethischen Wesens. Man ahnt etwas von den geheimnisvollen Zusammenhängen zwischen Leib und Seele, wenn schwere Krankheit diesen Abschnitt schließt. Krankheits-

stoffe hatten sich gehäuft. Sie mußten herausgestoßen werden, damit der reine Blutumlauf Goethischen Lebens beginne.

So steht über der kommenden Frankfurter Zeit das eine Wort: Genesen. Die Seele Goethes ist gespalten. Sein Geist weilt noch in seiner Leipziger Welt. Von künstlerischem Schaffen ist wenig die Rede. Aber eifrig bewegen sich seine Gedanken um die Theorie der Kunst, nie so sehr wie in dieser Zeit in Bestätigung des späteren eigenen Wortes, daß alles Reflektieren über Kunst Ausdruck stockender Produktionskräfte sei. Wenn er die Schönheit als Dämmerung fassen will zwischen Licht und Nacht, zwischen Wahrheit und Unwahrheit, so schwirren darin freilich Töne aus der damaligen Ästhetik mit, aber es klingt gewiß nicht nach einem Künstler, der volles Leben packt. Der häusliche Kreis war voll von Schwüle, da die arme Schwester, sinnlichen Reiz nicht übend noch erfahrend und dadurch ausgeschlossen von der Leichtigkeit des Lebens, nicht zum Glück bestimmt, geistig gehaltvoll, erfüllt von der Sehnsucht, Güte zu erweisen, die ihre Zärtlichkeit ist, sich an den Bruder klammerte, wie der Vater ihr ganz unerträglich war, und die Mutter sich zu beständiger Diplomatie des Ausgleichens gezwungen sah, ohne die das Haus in jenem Haß zerbrechen mußte, der so leicht in der Liebe der nächst Verwandten lauert. Da hieß es Güte üben, und jene Güte beginnt in Goethe zu reifen, die nichts anderes als seelischer Reichtum ist. Er sucht eine Welt der Seele und findet sie im Kreise der Fräulein von Klettenberg, die, eine vornehme Frau, reichen Lebens, reicher Erfahrung, mit den Stillen im Lande, im Gegensatz zugleich zur Welt und ihrer Freigeisterei und zur bestehenden und anerkannten Kirche, im Frieden Gottes lebte, der höher ist als alle Vernunft. Zwischen Welt und Kirchentum erblüht ein Wiederfinden des ewig Religiösen in dem Leben in Gott. So sucht auch Goethe den Frieden in Gott und in ihm ein Leben, das das Tiefste des Gemütes füllt. Aber noch sucht er es auf den Wegen der Überlieferung und in Anlehnung

an andere. Zum Quell in sich selber, aus dem ihm ureigen die Gewißheit des Göttlichen und das Einssein mit der Gottheit fließt, kommt er damals noch nicht. Kreise wie diese sind's, in denen von jeher die Geheimwissenschaften gedeihen, da das Mißtrauen gegen das Anerkannte leicht zum blinden Zutrauen für das Mißachtete führt. So sitzt auch Goethe über den dunkeln Büchern mystisch-kabbalistischer Weisheit und wirkt mit Kolben und Retorten in seinem Krankenstübchen wie ein Alchemist. Das Zubehör seines Faust wird ihm aus eigener Tätigkeit vertraut. Die zweite selbstgebildete Weltanschauung steigt ihm phantastisch empor, und abermals ist es eine religiöse. Es ist richtige Theosophie. Sie bewegt sich in neuplatonischen Gedankengängen, die sich in der Weise christlicher Mystik um die Dreieinigkeit drehen. Die eigentliche Weltschöpfung wird dem Luzifer vertraut, wie im ältesten Faust der das Erdleben treibende Geist zugleich irgendwie ein Bote des Bösen ist. Der Mensch, erst in der Welt des Lichts geschaffen, soll dann freilich doch wieder eine unmittelbare Schöpfung Gottes sein. Die Erlösung ist die Hinwendung der irdischen Wesen zum göttlichen Lichte. Sie liegt im uranfänglichen göttlichen Weltplan notwendig beschlossen und geschieht — von Ewigkeit zu Ewigkeit — in jeder Seele. Gott wird als das unendlich Fruchtbare, als das sich selber von Ewigkeit zu Ewigkeit hervorbringende Leben gedacht. In allen lebenden Geschöpfen wirken die beiden Grundgesetzlichkeiten der Zusammenziehung, Verselbstung, Gottentfremdung und der Entselbstung, Ausbreitung, Vergöttlichung. In solchen Ansätzen scheint eine Ahnung des späteren Goethe aufzudämmern. Aber dies alles steht erst im Vorhof wahrer Einsicht. Seltsam nur, daß Goethe, so oft er sich in der Eigenheit seiner Gedanken zu sammeln sucht, Religion erschafft. Aber welch ein anderes ist die Magie im Faust! Halb frevelnd scheint er vorzutasten in das kommende Leben. Das ganze Frankfurter Jahr ist wie ein Ausglühen der Seele zur reinen Empfänglichkeit wirklicher Jugend.

Die Jugend dessen, den man den jungen Goethe nennt, beginnt in Straßburg. Es ist die Jugend, welche die Menschheit erst gelehrt hat, was Jugend im Geiste bedeutet. Wir wissen aus Goethes eigenen Worten, daß ihm im Anfang Straßburg wie das meiste in der Welt äußerst mittelmäßig schien. Als aber der Verfasser von „Dichtung und Wahrheit" an diese Zeit seines Lebens kam, lag ihm in seiner Erinnerung über den Straßburger Tagen von Anbeginn nichts als lichter Glanz. Er genoß das herrliche, fruchtbare, wohlbebaute Land. Sein Dasein war wie ein fortgesetztes Leben mit der Natur. Er durchwanderte sie und ging auch den Werken des menschlichen Fleißes und der Gewerbsamkeit nach. Er traf mit ehrfürchtigem Entzücken auf die Überreste alter römischer Kultur. Es war wie ein Vorgefühl seiner durch ein langes Leben durchgeführten Kunst, in den Dingen zu leben, indem er in genießend verstehender Freude Natur, Menschenwelt und Geschichte als eine Einheit ergriff. Es war deutsches Land auf dem Boden des französischen Reiches. Hier im deutschen Frankreich löste seine Seele von dem Abgelebten und Überalterten der französischen Lebens- und Bildungsform sich los und atmete in einer bewußten Deutschheit als dem Glauben an eine neue Lebendigkeit und Ursprünglichkeit. Nie war Goethe bewußter deutsch als in diesen französischen Monaten. Das Straßburger Münster aber, immer vor seinen Augen, trat in seine Seele als der Zeuge und Bote alter ursprünglicher deutscher Art und Kunst. In diese Stimmungen griff der größte unter den Lehrern ein, die als lebende Menschen unmittelbar auf Goethe wirkten. Begabte Jugend ist stets geneigt, mit sich schön zu tun und sich in einem Gefühl der Überlegenheit und Vollendung zu wiegen, als sei sie die Erfüllung und ein neuer Urbeginn der Zeiten. Herder behandelte den jungen Goethe, der als der Begabteste unter den Hochgemuten nur Verwöhnung kannte, mit Schlägen und Skorpionen und bedeckte seine empfindliche Haut mit Striemen. Er riß ihn aus dem Schlendern der Zeit

und warf ihn in den Wirbel der Zeiten und der Geschichte. Er tat an ihm das höchste Werk, das der Lehrer am Zögling tun kann. Er schenkte ihm sich selbst, dem jungen Goethe den jungen Goethe. Was er an ihm entwickelte, hätte sich in Goethe entfalten müssen, auch ohne daß Herder kam, da es die in ihm angelegte Urgestalt seines Wesens war. Herder löste an der Knospe, die soeben erblühen wollte, die einzwängenden Deckblätter und öffnete sie ihrer Sonne.

Indem er die Dichtung des Tages als eine gemachte vor Goethes Augen vernichtete, weckte er in ihm Sinn und Gefühl für jene andere Dichtung, die allein den Namen verdient, welche als ein Naturlaut aus der erregten Seele bricht und ein lebendiges Gewächs der Natur ist. Das Menschenherz lebt von wenigen Urgefühlen, die in jeder Seele neu erfahrbar das wahre Leben der Menschheit ausmachen. Wo diese Urgefühle, rein und mächtig erlebt, sich im unmittelbaren und natürlichen Sprachausdruck darstellen, da ist jene Dichtung, die als ein Gewachsenes lebt und die Natur als Geist fortsetzt, offenbart und erhöht. Dies hieß den in Goethe sich anbahnenden Hergang der Abwendung vom Franzosentum vollenden. Der Lächerlichkeit verfiel jener Dünkel eines einzigen und allverbindlichen Geschmacks, der sich auf ein paar Regeln bringen ließ. Das hochmütige Führervolk wurde entthront. An seine Stelle trat nicht einmal jenes bewunderungswürdige Volk, der Führer und Schöpfer des abendländischen Bildungsgedankens, die Griechen. Sondern an seine Stelle trat der freie Gedanke einer in allen Völkern sich suchenden Vollkommenheit des Schönen. Jedes Volk wurde in sein Eigenrecht eingesetzt und gerade dadurch der Menschheit eingereiht. Die Menschheit bedeutet die Einheit und Anlage des Strebens nach der erreichbaren Mächtigkeit, Wahrheit und Darstellungsgewalt des Lebens. Herders Botschaft bedeutet eine neue verstehende Menschenliebe von einer Weite, wie die Welt sie nie gesehen. Nur über die Menschheit kommt sie zum Volke. Aber die Menschheit sieht sie auch nur im

Volke und seiner Persönlichkeit. Jedes Volk bedeutet eine eigene Genialität zum Leben, seiner Verarbeitung und seiner Darstellung. So ist die Herdersche Menschheitsliebe in sich selber die feurigste Liebe zur Deutschheit. So bestätigt er auch darin den Weg Goethes, daß er in ihm bei seiner Loslösung vom Franzosenbanne das Hochgefühl des Deutschen befreit. Er sieht die Völker als einen großen Chor, dessen Stimmen nacheinander in jedem Volk auf seine Weise den Sang der Menschheit anheben. Er harrt mit Goethe, daß die deutsche Stimme im Chor der Menschheit nun erklinge.

Wenn Herder das Werk Rousseaus im Geiste vollendet und, wie Rousseau die Verkünstelten zur Natur zurückrief, so nun Herder Völker und Menschheit in ihre ewigen Naturrechte einsetzt, so leitet er doch weit mehr den tiefen Grundstrom deutschen Denkens weiter, das in Leibniz wie schon im Nikolaus von Cues das Ewige, das Unendliche, das All in jeder Seele als Persönlichkeit sich erfüllen sah. Herder übertrug auf Goethe das große Brudergefühl mit allen Schaffenden, die alle, Volk oder großer Mensch, unter dem gleichen Gottesrufe standen, das heilige Geschenk des Lebens aus den Tiefen der Seele auszutragen zur Offenbarung in neuer Schönheit und Wahrheit. Der verkünstelte Mensch der Zivilisation, nun etwa gar in der französischen Enge und Vereinseitigung, ist nur für sich und sperrt sich ab gegen das Leben. Der Herdersche Mensch wird getragen vom Strom der Zeiten und lebt mit dem All der Menschheit und weiß sich mit allen eins im Tragen der Last, die unser Schicksal ist, unsere Größe und unser Glück. Herder legte auf Goethe das Schicksal der Menschheit und rief ihn dadurch auf in jedem Funken von Ursprünglichkeit und Eigenleben, der in ihm glühte. Wenn du ein Mensch sein willst, sei ein Genius. Ein grausamer Aufruf, außer wenn der, an den er ergeht, ein Genius ist. So war es in Goethe. Herder schenkte ihm die Menschheit, indem er ihn zu dem aufrief, was er war. Herder selber schritt von seinem mitlebenden

Verstehen der Volksgenialitäten zu einem rühmlichen Werk der Wissenschaft und schuf jene große Völkerpsychologie der Zeiten und Kulturen, die seine Geschichtsphilosophie ist. In Goethe aber legte er einige große einfache Gedanken an, die die schaffenden Gründe in seinem Lebenswerk blieben.

Begriff und Liebe der Natur entsprang in Goethe nicht aus der Naturwissenschaft, sondern aus der Wissenschaft vom Geiste. Natur ist die ewige Schöpferkraft, die als eine innere Notwendigkeit sich in lebendigen Gebilden offenbart. So ist das Lied der Völker Natur. So ist Homer ein Naturlaut. Shakespeare ist es. Ein Naturlaut vor Gott ist jede Seele. Es ist der Sinn ihres Lebens, daß es als Naturlaut rein erklinge. Der Gegensatz ist nicht Natur und Kunst oder Natur und Kultur, sondern Natur und Künstelei. In aller Kultur ist das, was in ihr Naturlaut ist, ihr Leben. Die Sprache der Natur ist die Unmittelbarkeit des Gefühls und des Herzens. Wir sind durch den Verstand nur Stand und Zeit, durch das Gefühl aber Mensch und Ewigkeit. Es bedeutet die Erlösung für jedes Leben, daß es den reinen Weg der Natur wandere. Der Begriff der Natur als der Grundbegriff der Kulturkritik scheidet das Lebendige und Wahre in den Hervorbringungen des Geistes vom Verkünstelten und Erstarrten. So bedeutet er die Gesinnung im Leben des Schaffenden, die ihn überall in der Geschichte des Geistes das Lebendige erkennen lehrt. Er gibt dem Geiste die sichere Stellung zu aller Überlieferung. Alles Überlieferte soll verstanden werden in dem Sinne, in dem es den Erlebenden eine unmittelbare Notwendigkeit in ihrem Dasein bedeutete. Es bleibt als Ausdruck einer lebendigen Erfahrung wertvoll, auch wenn es nach der Fassung seines Inhalts für uns längst veraltet ist. Wir erkennen den Menschenbruder und sein Ringen und lieben ihn in seiner Aufrichtigkeit. Ein solches Verstehen kennt kein Ende und geht in die Grenzenlosigkeit der geistigen Offenbarungen auf Erden. So eröffnete sich Goethe, indem er sich selber in seiner Natur-

kraft fand, ein unendlicher Beruf in dem Verstehen für das Lebendige in allen Offenbarungen des Geistes. Es war ein Beruf der verstehenden Liebe. Sie machte sein Leben reich. Selbst ein Schaffender lebte er in der brüderlichen Gemeinschaft mit den Schaffenden aller Zeiten. Er machte den Herderschen Gedanken wahr. Indem die Deutschheit sich in ihm offenbarte, wußte sich diese Deutschheit in ihm als Menschheit. Soeben auch begann er seinen großen Weg der Bildung durch die Liebe. Er liebte in Friederike jene holde Frühlingsnatur, die ihm als leitender Gedanke über seinem Leben aufging. Er erwies die Kraft zur Ursprünglichkeit und Ganzheit des Lebens in der Liebe. Und in den Liedern, die er ihr sang, begann die deutsche Stimme im Chor der Menschheit in ihm zu erklingen.

Es waren die Herdertage, die Goethe in Shakespeare unter den Dichtern für das Leben seinen großen Führer gaben. „Die erste Seite, die ich in ihm las, machte mich auf Zeitlebens ihm eigen." „Und wie ich mit dem ersten Stücke fertig war, stund ich wie ein Blindgeborener, dem eine Wunderhand das Gesicht in einem Augenblicke schenkt." Es war also Zugehörigkeit von Seele zu Seele wie von einem, der sich dem Herrschaftsgebiet des andern unterordnet. Er hat ihn sehen gelehrt, — als erblicke er die Welt zum ersten Male. Er hat an ihm — nur als Dichter und im Gebiet des eigensten Wirkens — genau wie Herder getan. Er hat ihm das eigene Gesicht für Welt und Leben im Licht erweckt, das im Dunkeln seines Tages harrte. Was die Shakespearerede des jungen Weltenwanderers an dem Meister, dem größten Wanderer aller Zeiten, rühmt, sind alles Züge, die das eigene große Schaffen Goethes bezeichnen werden. „Seine Stücke drehen sich alle um den geheimen Punkt, in dem das Eigentümliche unsres Ichs, die prätendierte Freiheit unsres Wollens mit dem notwendigen Gange des Ganzen zusammenstößt." Jedes ist ein Stück Auseinandersetzung des allgemeinen Menschenschicksals, wie es als Kampf und Unter-

gang sich überall ergibt, wo der Trotz der aufbegehrenden Persönlichkeit gegen die Notwendigkeiten der Weltgestaltung und Weltentwicklung stößt. Große Dichtung faßt das All der menschlichen Dinge im Symbol des einzelnen Falls. „Ich rufe: Natur! Natur! nichts so Natur als Shakespeares Menschen." Der junge Goethe sieht die Charaktere Shakespeares als die wahren Naturformen der menschlichen Leidenschaften. So fügt sich der große Dichter in das Evangelium seiner Jugend hinein, die die Natur mit allen Sinnen sucht. Shakespeare führt uns durch die ganze Welt, in der das Böse so notwendig zum Guten gehört, „als die heiße Zone brennen und Lappland einfrieren muß, daß es einen gemäßigten Himmelsstrich gebe". Jedes Shakespearische Werk ist ein All, eine Ganzheit und Allheit des Daseins, in all seinen gegenseitigen Bedingtheiten ein unbedingtes Ganzes, in sich vollendet und sich selbst genug, hinausliegend über alle die Unzulänglichkeiten der bloßen Verstandesbegriffe, ein Stück enthülltes Geheimnis des göttlichen Waltens. Die große Dichtung bedeutet diese Befreiung zur Schau der Dinge in der Unmittelbarkeit der göttlichen Naturgewalten, die alle angenommenen Schulbegriffe hinter sich läßt, und wird sie auch bei Goethe bedeuten.

Nicht viel später wählte Goethe wie Shakespeare unter den Dichtern, so Spinoza unter den Denkern zum Führer seines Lebens, wenn von Wahl gesprochen werden kann, wo in beiden Fällen durchaus von selber eine Zugehörigkeit mit Notwendigkeit sich entschied. Sie war im Falle Spinozas weit mehr ein starkes Gefühl und eine Ahnung und hatte nichts mit einem philosophischen Schulzusammenhange zu tun. Man kann zweifeln, ob Goethe jemals eine wirklich begriffliche Einsicht in das Ganze der spinozistischen Lehre besessen hat. Seine Zustimmungen gehen dennoch mit seltsamer Tiefe auf die recht eigentlichen Kerngedanken. „Ich ergab mich dieser Lektüre und glaubte, indem ich in mich selbst schaute, die Welt niemals so deutlich erblickt zu haben." Der Blick in Spinoza war also ein

Blick in sich selber, der Goethe mit ihm selbst die Welt selber deutlich machte. Man kann kaum zweifeln, daß es Spinozas Lehre von den Leidenschaften war, die den Leidenschaftlichsten der Menschen plötzlich sich selbst begreifen ließ, wie gerade in dem anscheinend regellosen Wirbelsturm die Gesetzlichkeit der Welt sich an ihm offenbarte. Er verstand sich im Ganzen der göttlichen Welt als Gesetz und Notwendigkeit, da er sich bis dahin ein Spielball wilder Wünsche schien. Es war der Menschenbruder, der Seltsame, Einsame, Verborgene, Dunkle, der Verkannte und Ausgestoßene, der ihn magisch zog, — in dem er die große Überwindung der Welt durch Selbstlosigkeit erkannte, die Größe der Entsagung, die von vornherein auf jeden persönlichen Wunsch verzichtet, um sich im Ewigen ein für allemal zu gründen. Welch ein Wort grenzenloser Uneigennützigkeit ist jenes späte des Spinoza: Wer Gott liebt, darf nicht erwarten, daß Gott ihn wieder liebt. Aber wiederum führte diese Lebensgesinnung Goethe in die Tiefen des eigenen Wesens und deckte sie vielleicht ihm selber zum ersten Male auf, daß nämlich in seiner gewaltigen Selbstigkeit der Trieb nach Uneigennützigkeit in allem und vor allem nach uneigennütziger Liebe die letzte Sehnsucht war. Er will ja, gerade als der große Dichter, der er ist, Welt und Menschen nicht verzehren in der Begierde willkürlicher Zwecke. Er will sie schauen in ihrer eigenen Notwendigkeit, will auch in ihnen ein Stück Notwendigkeit der Gotteswelt ergreifen. Er nimmt sie in einer Liebe des Mitlebens auf, die für sich selbst nichts will. So aber trägt ihn die Gemeinsamkeit der Lebensgesinnung zum innersten Kerngedanken des Spinoza. Denn auch Goethe ist die schauende Erkenntnis, die scientia intuitiva die höchste, die einzig wahre und zugleich die beseelende Kraft des gesamten eigenen Daseins. Er bemerkt dabei kaum, wie er den mathematischen Weltbegriff des Spinoza unwillkürlich in den künstlerischen übersetzt. Spinoza sieht die Gesamtheit der Welterscheinungen als das All in Gott und seiner Notwendigkeit, die

als Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit wie der Grund in den Folgen sich offenbart. So erschaut Goethische Dichtung dasselbe Walten göttlicher Notwendigkeit in jeder Erscheinung des Lebens und will eine jede verstehen in ihrer Zugehörigkeit zum Ganzen. Auch die Goethische Natur ist Notwendigkeit in jedem ihrer Züge. Wenn Spinoza gegen Ende seines Werkes seine Sittenlehre in Religion hinüberführt und in der Wahrheit der schauenden Erkenntnis die Kraft der Erlösung findet, die uns in Liebe mit Gott eins macht, so meint man unter der Ruhe der Worte die stille Glut des persönlichsten Bekenntnisses zu spüren. Ihm wurde die Welt im Verstehen Freude, Liebe, Gottesliebe und die Gottesliebe die große Ruhe der Seele im Ewigen. Spinozas Ethik ist in diesem ihrem Ende ein Stück Selbstbekenntnis von einem Genius der Erkenntnis. Aber was hier als ein großer Ausblick die Arbeit eines Lebens endet, war ja in Goethe tägliche Erfahrung. Die Welt, die er in seine Darstellung verstehend hinaufhob, war ihm ein Quell beständiger Freude. Als Ursache der Freude liebte er sie. Unendliche Liebe zu allem Sein und Leben war die nie unterbrochene Stimmung seiner immer schaffenden Seele. In dieser Liebe liebte er das Göttliche, wie es unendlich fruchtbar im Walten seiner Notwendigkeiten immer aufs neue lebendig sich offenbart. Sich so zum Göttlichen finden heißt sich loslösen von allen Zufälligkeiten des vergänglichen Daseins und im Ewigen leben. Man gewinnt teil am Leben Gottes, in dem Gedanke und Sein eins im Schauen sind, und der als das Schauen, welches die Welt ist, unendliche ungebrochene Selbstentfaltung, unendliche Freude ist und unendliche Liebe. Goethe fand in den Sätzen des Spinoza die Umschreibung der eigenen genialen Seele. War es seine Gabe, überall in dem Schaffenden den Bruder zu erkennen, hier geschah das Wunder, daß vielmehr er von dem längst verstorbenen Bruder erkannt ward, ja daß er durch den Bruder erst sich selbst erkannte. Dies ist nicht Schulzusammenhang in philosophischen Begriffen.

Goethe hat Spinoza wahr gemacht. Goethe in seinem genialen Sein war die Leben gewordene Wahrheit der geheimsten und innerlichsten Spinozagedanken. Ohne daß für ihn eine Notwendigkeit bestand, das Ganze des Begriffsbaus schulmäßig zu durchdringen, fühlte er sich durch Spinoza bestätigt in der angeborenen, hartnäckigen, unausrottbaren Grundrichtung seines Wesens. Wäre auch kein Spinoza gewesen, Goethe hätte nie ein anderer sein können. Daß aber ein Spinoza war, brachte in Goethes Dasein das Glück, in der Geisteswelt die Gestalt eines großen Menschen zu wissen, der als Philosoph in ehernen Gedanken ausprägte, was in Goethe als Notwendigkeit seines Wesens waltete. So hing er als einer, der, von innen allein bestimmt, durchaus den Weg seiner Einzigkeit ging, doch auch auf seine Weise zusammen mit den großen Bestrebungen der neuen Philosophie. Allerdings sind es nicht ihre Begriffsgebilde, die ihn in Anspruch nehmen. Der schöpferisch in ihr sich offenbarende große Mensch zieht ihn an.

Das eigene Schaffen des jungen Goethe wird bezeichnet durch den Weg, der vom „Götz von Berlichingen" über „Werthers Leiden" zum „Faust" führt. Wie würde irren, wer annähme, es sei im „Götz" ein Stoff, der den Dichter lebhaft beschäftigte, mit naiver Gestaltenfreude und Gestaltungskraft einfach wiedergegeben. Sicher ist der erste Eindruck der von der sprudelnden Fülle des Lebens, das sich hier breitet. Die Wahrheit aber, die Goethe selbst später an diesem Erstlingswerk in gerechtes Erstaunen versetzte, stammt ganz und gar aus den Tiefen des gestaltenden Geistes. Er bringt das Ganze unter den Grundgegensatz, der von Rousseau und Herder her in ihm neuen Inhalt bekam, den Gegensatz des listig verkünstelten Lebens und der frohen, derben Frische der Natur. Er belebt es als ein wahrer Kundiger und Kündiger der Liebe, wenn neben die ruhige eheliche Treue von Götz und Elisabeth die keusche Mädchenliebe der Maria tritt und die flimmernde und lodernde Leidenschaft in Adelheid, Weislingen und Franz

die Bilder dämonisch umzüngelt. Er sieht den Sinn des Geschehens mit früher, Überraschung und beinahe Schauder weckender Klugheit. Die Erde ist das Feld der Gemeinheit, die gewissenlos, listig ihren Weg zum Ziele findet. Der Redliche, Einfache, Schlichte ist auf ihr verloren. Er trägt die ganze Sehnsuchtsstimmung der Jugend, zu der er gehört, in sein Gedicht und belebt es dadurch aus seiner Seele. Es ist der Zug zur Unmittelbarkeit des Lebens, der diese Tragödie herzbrechend macht für sein Gefühl. Der reichsunmittelbare Ritter will die Freiheit retten gegen die Verschränkungen des staatlichen Daseins, die in Deutschland seine Deutschheit bedrohen. Was so in einen politischen Gedanken sich kleidet, deutet doch seelisch in weit bedeutendere Tiefen. Die Unmittelbarkeit der Seele soll gewahrt werden gegen Verkünstelung, Verknöcherung und Schmutz. Der brave, redliche Götz ist für Goethe Natur im Vollsinne des Herderworts. Es setzt sich ein Leben in seiner Genialität gegen die andern, die im Netz der Begriffe verkümmern.

Der Fortschritt in Goethe geschah, da er aus der Fülle der gegenständlichen Welt sich zu den Tiefen der Seele wandte. Es sind die Tiefen, die schon unter dem „Götz" verborgen harren. Goethe wird der wahre Entdecker der Seele. Die Seele aber wird als Genialität entdeckt, als das Gefühl, das die Welt empfängt, um sie als Geist zu gestalten. Die Leben schaffende Kraft im Menschen ist die Liebe. Das Wesen der Seele ist Liebe. Die Gestalten ihrer Liebe sind die Gestalten ihres Lebens. Die liebelose Seele ist tot. Auch Werther, ohne zu den großen Schöpfern zu gehören, ist doch eine Genialität. Er ist die Genialität des Herzens. Es bedeutet ja das Wichtigste an der Entdeckung des Goethischen Gedankens, daß in jedes schlichte Herz dieser Keim der Genialität gelegt ist, und daß, wo er sich entfaltet, das Leben als eine Wunderblume des seelischen Reichtums aufblüht. Das Herz faßt Dinge und Menschen nicht nach Begriffen des Verstandes oder nach Zwecken der Nützlichkeit. Es lebt in ihnen

und fühlt das Ganze ihres Lebens mit, wie es sich selber Sinn und Zweck ist. So lebt Werther in der Natur, so in Kindern und einfachen Menschen, so in jeder Seele von anspruchsloser Innerlichkeit. Denn durchaus sucht er wie ein wiedergeborener homerischer Mensch das Einfache, Schlichte, Ursprunghafte und Urlebendige. Er lebt Idylle als die dem einfachen und natürlichen Herzen zugeborene Art des Daseins. Er empfängt als Geschenk für seine Anspruchslosigkeit den unendlichen Reichtum, den die Natur jedem Herzen birgt, wenn es in ihr wandeln will ohne Zwecke und vorgefaßte Begriffe, in schlichter Reinheit des Gefühls. Das übervolle Herz entlädt sich in Tränen. Überwältigt vom nie geahnten Reichtum der Gefühle weint Werther sein Glück voller Schmerzen aus. Sein Büchlein ist die Entdeckung des Herzens und seiner Fülle. Sein Wesen ist Liebe. Er liebt, ehe die Geliebte ihm begegnet. Wenn aber die Geliebte kommt, löst das Unbedingte des Gefühls alle seine Bedingtheiten ab und auf. Ihm ist die Welt Liebe. Darum ist er bestimmt dazu, daß ihm seine Liebe die ganze Welt sei. So bereitet ihm das Erlebnis, in dem Leben zu seiner Herrlichkeit und Vollendung kommt, das Dasein zu einem einzigen aufreibenden Kampf. Da ihm die Geliebte versagt bleibt, bleibt ihm die Möglichkeit des Lebens versagt. Durch das Herz sind wir Menschen, durch den Verstand nur Stände. Die Welt der Ständescheidungen ist die Herzlosigkeit und die Unnatur. Werther begreift sie nicht und wird durch sie ausgestoßen. Durch das Herz sind wir Natur. Die Natur ist unser Herz, wie es sich in seiner Fülle findet. Sie enthüllt sich uns als das Bild unserer Gesundheit, unsers Sehnens, unserer Verzweiflung. Der deutlich erkennbare Wendepunkt des Werks ist der großartige Brief vom 18. August, in dem die Wonne an der Natur in das Grauen vor der Natur umschlägt. Die Selbstzerstörung Werthers spiegelt sich darin, wie ihm die gütige liebevolle Mutter Natur zu einem zerstörenden Ungeheuer wird. Wir stehen am tiefsten Punkt der Goethischen Erfassung der Seele. Die Seele ist die Welt,

die Welt ist Seele. Die Seele ist sich selber Himmel und Hölle. Sie ist sich selber das Geschick und ist es nicht durch ihre Schwächen und Fehler allein. Vielmehr ihre Stärke ist ihre Schwäche, ihre Tugend ist ihr Fehler. An der Fülle und Größe seines Herzens, an seiner reinen und heißen Menschheit geht Werther zugrunde. So deckt das Büchlein die Göttlichkeit des Menschenherzens auf in dem quellenden Reichtum, den der Unendliche ihm gegeben, und in dem er sich selber dem Menschen gegeben hat, aber seine Göttlichkeit ist auch sein Verhängnis, sein jubelnder Hymnus ist seine Tragödie, da der Unendliche in uns in die Endlichkeit eingeht. Menschengeschick ist, im Unendlichen endlich, in der Endlichkeit unendlich zu sein.

Kein Dichter vor Goethe hat Menschentum in dieser Tiefe seines Geschicks, hat es so in sich selber als Geschick gesehen. Er führt die Dichtung in die Tiefe des Menschseins selber zurück und macht sie zur Kündigerin von Menschenwesen und -art. Es ist, wenn man es so nennen will, eine tief philosophische Weise der dichterischen Erfassung. Eine Gesamtanschauung vom Wesen des Menschentums wirkt sich darin aus. Es ist, aufs innerlichste gefaßt, die Anschauung der Herderschen Botschaft, die sich zum Goethischen Spinozismus entwickelt hat. Sie sieht das Menschliche als eine Anlage zur Göttlichkeit, sieht es aber in dieser Anlage zugleich als tragisches Verhängnis. Die letzten Tiefen und Bedeutsamkeiten der Menschenseele sollen sich in der Dichtung Goethes offenbaren. Diese Dichtung ist eine wahrhaftige Menschenschöpfung. Sie schafft einen neuen Menschen, den Menschen eines reicheren, volleren, bewußteren Lebens. Kein Dichter vor ihm hat Menschenleben so zugleich im Jubel seiner Göttlichkeit und im Verhängnis seiner Gebundenheiten gesehen. Es ist das eigene große Selbst des Dichters, das sich in seinen Gestalten aus ihm herausstellt, spiegelt und erhöht. Darum ist die Urform dieser Dichtung der Monolog, in dem das Innerste eines großen Gefühls sich ausbraust und in dem Gefühl die Tiefen und Notwendigkeiten des Menschseins sich enthüllen.

„Werthers Leiden", in Briefform geschrieben, ist ja nichts als ein einziger großer Monolog Werthers. „Ganymed", wie ein verklärter Nachklang aus dem „Werther", ist das Lied der Frühlingswonne an der Natur, wie sie als Gefühl einer unendlichen Liebe ohne Gegenstand auf Gott zielt, der in der Herrlichkeit seiner Welt uns an sein Herz zieht. Immer näher sich selber gestaltet Goethe im Prometheusmonologe das trotzige Selbstgefühl des Künstlers, der, Menschenbildner, Menschenschöpfer, sich selber allein Gesetz ist und keiner Götter der Überlieferung achtet, selber ein Gott im Kleinen, dem nur in seiner menschlichen Göttlichkeit auch die Schranken bereitet sind. Über dem Goethischen Blatt des Prometheus erkannte Lessing die Gesinnung des Spinozismus. „Mahomets Gesang" ist kein anderer als der Gesang der Goetheseele selber, die, als der Genius aus reinen unbekannten Quellen in der Höhe rauschend, den Strom des Lebens bedeutet, an dem die Verschmachtenden sich erquicken. Er bringt sie heim zur Unendlichkeit des Vaters, der ihrer aller, jeder Seele in ihrem inneren verborgenen Rufe harrt. Dies alles ist Sang von den Quellen des Geistes und der Kultur. Die Gebilde der Kunst, der Religion, der Erkenntnis haben im Genius ihren Ursprung. Könnten sie nur die Lebendigkeit der genialen schaffenden Kraft in sich bewahren! Ihr Verhängnis ist, daß sie, dem Quell entfremdet, in Zufallsformen erstarren. Eine großartige Kulturdramatik ist im Entstehen, die den Gang der Menschheit durch die Kultur versteht, indem sie ihre Gebilde in ihren Ursprung in der Schöpferseele zurückübersetzt. Alles wird als Seele verstanden, die Seele aber wird als Schöpfertat und Schicksal verstanden. Über alles hinaus greift der große Wille zur Lebendigkeit der genialen Unmittelbarkeit.

Der erste Faustmonolog spricht in dem allen das letzte Wort. Er ist mit dem Wagnergespräch eine völlig in sich geschlossene, von der ersten bis zur letzten Zeile einheitliche Tragödie mit ihrem Satyrspiel, die Tragödie von dem Genius der Erkenntnis. In ihm

erscheint der Mensch auf seiner Höhe der Vernunft, die Vernunft in ihrer Göttlichkeit durch das Hinaufbegehren in die Einheit mit dem schaffenden göttlichen Leben, die Vernunft in ihrer Göttlichkeit als tragisches Verhängnis, da ihr das Einströmen in die Unendlichkeit für immer versagt ist und sie stets in ihre Schranken gebannt bleibt als ein kümmerlich mit seinen Begriffen von außen an den Dingen herumbuchstabierender Verstand. Der gegen ihre Schranken titanisch anrennenden Vernunft in Faust tritt in Wagner der völlig selbstzufriedene Verstand gegenüber, wie er in der üblichen und anerkannten Wissenschaft sich seine Technik zubereitet. Über das Wort- und Buchstabenwissen mit seinen Stofflichkeiten drängt die Seele des großen Forschers zum Erkennen von Geist zu Geiste. Es ist die Erleuchtung, die Inspiration des Genius, die in der ersten Faustszene zur Darstellung kommt. Dadurch ist sie die Haupt- und Kernszene im Werk des jungen Goethe. Sie offenbart seine innerste und heiligste Erfahrung, sein gottgesegnetes und gottverfolgtes Wesen. Auch das Wesen Fausts ist Liebe, die Liebe zum Geiste und seinem All. Es liegt in der Uranschauung Goethes begründet, daß er das höchste Werk seiner Jugend in einer philosophischen Tragödie schafft. Es hat aber ebensosehr seine innerlichste Bedeutsamkeit, daß er, da er seinen Faust aus dem Grübeln in das Leben führt, ihn zuerst allen Erdenlebens Höchstes, die Liebe, erfahren läßt, die große Liebe des Genius, der das Unendliche, das er mit dem Verstand vergebens suchte zu umgreifen, in den Tiefen des Gefühls findet und, wie er vergebens strebte, schaffende Natur zu werden, den vollen Trank des Glücks von dem Kinde des Volks empfängt, das noch reine Natur ist. Zwei Ursprünglichkeiten erfüllen sich ineinander. Auch hier wird Höchstes des Menschenlebens, die Liebe, in seiner Göttlichkeit zugleich als Verhängnis erkannt. Das Unbedingte vermag sich in die Welt der Bedingtheiten nicht zu fügen, nicht in ihrer Endlichkeit mit der Reinheit seiner Unendlichkeit zu behaupten.

Die Dichtung des jungen Goethe lebt von einer in sich völlig einheitlichen Anschauung der menschlichen Dinge. Die Anschauung ist tiefe Erkenntnis und zugleich Religion. Sie ist erlebt, ja immer neues Erlebnis. Sie sieht die göttlichen Kräfte in der Seele walten und sieht sie dem Menschen zum Verhängnis werden. Sie sieht Menschentum in seiner Göttlichkeit und seiner Schranke. Diese Dichtungen sind im wahrsten Sinne Offenbarung. Sie offenbaren den Menschen sich selber nach seinen Möglichkeiten und seinem Glück, zu dem der ungeheure Ernst und die Gefährlichkeit des Menschseins mitgehört. Als Offenbarungen entspringen diese Gesichte in Goethes Seele. Sein Weg geht von Erleuchtung zu Erleuchtung. Die Wahrheit seines eigenen Wesens lebt in den Werken und gibt ihnen das gewaltig Wahre, das sie haben. Es gab vermutlich nie ein Leben, das wie das des jungen Goethe so überströmte von dem berauschenden göttlichen Glück seiner Kräfte, und das eben darin so auf das Äußerste an Gefahr und Bedenklichkeit gestellt war in der übergewaltigen Hochspannung, die das zum einzigen und täglichen Lebensinhalt macht, was nach seinem Wesen seltenstes Geschenk der Gnade ist, — die prophetische Erleuchtung.

2. Weimar und Italien

Als am 7. November 1775 Goethe zum ersten Male Weimar betrat, war es das freieste der Menschenkinder, das in die kleine Landstadt, die Hauptstadt des kleinen Fürstentums, einzog. Er war frei, insofern er in keiner Hinsicht eingeengt war durch irgendwelche angenommene Begriffe. Er war frei vor allem als einer, für den es kein Gesetz gab, als das er innerlich von seinem Geiste empfing. Dies Gesetz war es, das ihn von Erleuchtung zu Erleuchtung führte in einem beständigen Erwarten und Empfangen des Göttlichen in seiner Seele. Er war Natur in dem Sinne Herders, Shakespeares und Spinozas als eine ursprüngliche Kraft des Erlebens und Gestaltens, in sich selber der Mittelpunkt der Welt, von einer Gewalt des Selbst, die als gewalttätige Selbstigkeit hätte erscheinen müssen, wäre nicht

dies Selbst eine einzige Empfängnis des Göttlichen und seiner Offenbarung gewesen. Seine Freunde erkannten das Rechte, wenn sie von ihm sagten: „Was er spricht, ist besser, als was er schreibt. Was er lebt, ist besser, als was er spricht." Eine neue Gewalt des Lebens war mit ihm erschienen, bei der alles, was er tat, als notwendig erschien, und die in seinem Sprechen und Schreiben nur wie in Zeichen der gewaltigen inneren Bewegung sich offenbarte.

Wenn ihn das kleine Weimar jetzt in die Schule nahm, ihn, der in seiner Weise vollendet schien, umbildete, so waren es in Wahrheit tiefste Notwendigkeiten der eigenen Natur, die ihn in die Arbeit bekamen. Der wie ein Gott über die Erde ging, lernte dienen. Es war nicht getan mit der überschäumenden Erziehungskunst, in der er seinen Zögling, den jungen Herzog, wie sein neustes übermütiges Gedicht kraftgenialisch sich selber austoben ließ, um ihn gerade in dieser Loslösung von aller überkommenen Formenenge zu lehren, sich selbst zu beschränken und zu dem Ernst seiner Pflichten zu finden. Goethe nahm es ernst mit den Geschäften. Wie er in seinem Gartenhäuschen im starken Gefühl der Erdnähe Weimarisches Heimatbewußtsein fand, machte er das Land zu seiner großen Pflicht. Die Hebung der Landwirtschaft, in deren Arbeiten die tiefe Befriedigung ruht, daß die Natur so rein antwortet auf Vernunft und Unvernunft des Menschen, die Hilfe bei den vielen Feuersbrünsten, die Sorge um den Bergbau bedeuteten ebensoviel Erziehungsmittel zu praktisch helfender Tüchtigkeit. Dann kamen die großen Sorgen um das Ganze, die Einschränkung der Kosten und vor allem der persönlichen Ansprüche des Herzogs, die Ordnung der Finanzen, daß Weimar nicht länger ein privilegierter Garten für wenige, sondern ein blühendes Land für alle sei und „wir nicht mehr das Mark des Landes verzehren". In äußerer Politik galt es die Selbständigkeit Weimars zwischen den beiden großen deutschen Mächten. Im Großen und Letzten mißlangen die Pläne. Aber an Goethes Seele blieb die Arbeit unverloren. Er freut sich

hineinzuwachsen in die „reine Ruh". „Gott helfe weiter und gebe Lichter, daß wir uns nicht selbst so viel im Wege stehn. Lasse uns vom Morgen zum Abend das Gehörige tun und gebe uns klare Begriffe von den Folgen der Dinge." „Möge die Idee des Reinen, die sich bis auf den Bissen erstreckt, den ich in den Mund nehme, immer lichter in mir werden." Die Idee des Reinen bedeutet die Befreiung von aller sinnlichen Selbstigkeit, von Laune, Unmäßigkeit und Willkür, die Bildung zu reiner Klarheit und Notwendigkeit in allen Verhältnissen des Lebens, vor allem aber in jedem Verhältnis zu den Menschen. Es gilt die große Entselbstung, die die ganze Seele mit Gottwohlgefälligkeit und Liebe füllt. Er nimmt sein Selbst bewußt in die eigene Hand: den tüchtigen Menschen in sich hervorzubringen, den dienenden. Aus dem Leben der Phantasie tritt er heraus in das wirkliche, um es zu meistern. Wenn im Dienst der Gesellschaft die meisten zum Maschinenrad entseelt werden oder zum Philister abstumpfen, gerade hier, an der Wirklichkeit, will er das Fruchtbringende und Schaffende der Seele erweisen und den Lebenskreis, der ihn einfängt, umbilden zur eigensten persönlichen Tat. So entfaltet sich ein neuer Goethe des Wirklichkeitsblicks, der Selbstlosigkeit, der Reinheit und Hingebung, der Treue, Ordnung, Nüchternheit, Zuverlässigkeit und Liebe. Der als ein gottberufener Bote der göttlichen Offenbarungen hoch über den Menschenhäuptern dahinwallte, will sich aller Anmaßlichkeit der Bevorzugungen entwinden und nichts als ein demütig hingegebener Diener für die Menschen sein.

Die neue Seele wird, wie immer bei Goethe, sich selber deutlich in einer neuen Liebe. Es ist die Liebe zu Frau von Stein, der Seelenführerin dieser zehn Jahre, die für ihn der Inbegriff alles Edelsten, Reinsten und Feinsten war. „Es wäre ein herrliches Schauspiel zu sehen, wie die Welt sich in dieser Seele spiegelt. Sie sieht die Welt, wie sie ist und doch durch das Medium der Liebe. So ist auch Sanftmut der allgemeine Eindruck." Goethes eigene Art und Sehnsucht spricht durch diese Worte,

die er, ehe er sie selbst gesehen, unter die Silhouette der Frau von Stein schrieb. Er selber sieht die Welt, wie sie ist, und doch durch das Medium der Liebe. Jene vornehme Klugheit wahren Adels lebt darin. In seinem eigenen trotzigen, wilden, überbrausenden Sinn liegt so viel Güte, und diese Güte wird als Vollendung ersehnt. Sie ist die Sanftmut der überwindenden Liebe. In mehr als 1800 Zetteln und Briefen wendet der größte Dichter, der umfassendste Geist sich fast täglich zu der älteren leidenden Frau eines andern. Mit all seinen Anliegen ist er ihr erschlossen, im Heranreifen zu höchstem Wirken wie ein Kind vor ihren Augen, mit allen kindlichen Wallungen des bewegtesten Herzens. „Die Sonne so golden blickend als je. — Nicht diesen Augen nur, auch diesem Herzen — Nein! es ist der Born, der nie versiegt. Das Feuer, das nie verlischt — keine Ewigkeit nicht! beste Frau, auch in dir nicht, die du manchmal wähnst, der heilige Geist des Lebens habe dich verlassen." „Wenn ich nur den tiefen Unglauben Ihrer Seele an sich selbst begreifen könnte, Ihrer Seele, an die Tausende glauben sollten, um selig zu werden." Sie glänzt ihm still wie der Quell der Heiligkeit, den er jetzt in sein Dasein hinüberleiten will. Die große Entsagung trat an seinem stärksten Wunsch in sein Leben hinein. Aber so war es ja im tiefsten Sinn seiner gegenwärtigen Daseinsstunde. Es gilt den eigenen Genuß opfern, um unendliche Güte und Hingabe zu beweisen in allem, reine, selbstlose Hingabe und in dieser im ganzen Reichtum seiner Seele zu wachsen. „Hernach fand ich, daß das Schicksal, da es mich hierher pflanzte, vollkommen gemacht hat wie mans den Linden tut. Man schneidet ihnen den Gipfel weg und alle schönen Äste, daß sie neuen Trieb kriegen, sonst sterben sie von oben herein. Freilich stehn sie die ersten Jahre wie Stangen da. — Ich kam von ohngefehr über den Kalender von vorm Jahr. Da stund beim 7. November: Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest." Im Gedanken an sie wird er sich über das Innerste seines Lebens klar. So ist es: er spiegelt sich in ihr und zwar mit der

Gewißheit der aufrichtigsten Spiegelung für die starke Arbeit der Selbstbildung, die der wesentliche Inhalt seines Lebens ist. Sie ist für ihn das große Medium der Wahrheit. So liebt er wie immer in den geliebten Mädchen und Frauen die eigene leibhaft gewordene Seele, die eigene Lebensvollendung, wie in Friederike als Rousseau- und Herderschüler die holde, eben ihm erblühende Natur, wie in Lotte die gesundheitatmende Seele jener reichen Sommerwelt, wie in Lili die feine Kultur, die in der süßen Natürlichkeit ihres Wesens erblühte, so in Frau von Stein die beste Seele jener Welt von Formen, in die er in der großen Gesellschaft hineintrat: die Formvollendung dieses Daseins. So war auch ihre gesellschaftliche Vornehmheit keineswegs etwas Gleichgültiges für sein Gefühl, die aber freilich nur einen Wert bedeutet, wenn sie zum Ausdruck für einen schönen Adel des ganzen menschlichen Seins wird. Dieser aber liegt, nach seinem Fühlen damals, in der gütigen, stillen, reinen, tiefen und in sich gefaßten Seele. Eine solche ist wie der Spiegel der Wahrheit selbst. Vor ihm schwindet und sänftigt sich jede wilde Leidenschaft, jedes selbstische Begehren. Das Lebensziel, das er in ihr liebte, war das Ziel langer schwerer Arbeit an sich selbst, die sich immer wieder erneute. Darum erneute sich immer wieder diese Liebe und blieb in ihrer Stärke. In ihr liebte sein vorwärts strebendes Leben sich selbst. Glücklich, wem solche Gabe der Liebe und der Dankbarkeit ward. Man soll Gott bitten um ein dankbares Herz. Denn dieses macht das Leben reich. So war sogar seine Liebe Liebe der Entsagung und Entselbstung. Dadurch ward sie die innerste Seele jenes Augenblicks in seinem Leben. Die Liebe selber ward ihm zu reinem Geiste.

In tiefem Einklang mit Amt und Liebe steht das Wichtigste, was er in dieser Zeit gewann: sein neues Verhältnis zur Natur. Sein Leben bis dahin war ein städtisches Dasein gewesen. Weimar bedeutete den Übergang in ein Leben mit Wäldern, Garten und Fluren. Es war auch hier sein amt-

liches Dasein, das in großartiger Weise in ihm Geist ward. Vom Bergbau zu Ilmenau kam er zur Erdkunde, zur Erde und zum Gestein und suchte das Urgestein als den innersten Kern der Erde, von seinem Gärtchen am Stern und von der Landwirtschaft zur Pflanzenlehre, für Vorträge über das Skelett an der Kunstakademie zur Knochenlehre. Die drei Reiche der Natur mit ihrer Unendlichkeit nahmen ihn auf, der bis da fast nur die Welt der Seele kannte. In diesen Beschäftigungen vollendet sich der Vorgang, der dieser ganzen Zeit den wesentlichen Sinn und Inhalt gibt. Aus Inspiration und Phantasie vollzieht Goethe mit Bewußtsein den Übergang zur Wirklichkeit. Aus dem Titanentrotz des Begnadeten wendet er sich fort zur schlichten Gediegenheit seines Wesens. „Natur" hieß das Evangelium seiner Jugend. Es entsprang ihm in Straßburg. Herder hatte es gepredigt. Werther lebte darin. Natur ist die unmittelbare Lebendigkeit und schaffende Kraft des göttlich Echten und Wahren. Der junge Dichter vernimmt ihre Sprache für das Gemüt, erfaßt ihr Leben im Gefühl. Wo aber das Verhältnis des Erkennenden zu ihr in Frage kommt, spricht Faust es in aller Eindeutigkeit aus. „Wo faß' ich dich, unendliche Natur?" Alle Wirkenskraft und Samen schauend zu verstehen, durch die Adern der Natur zu fließen, schaffend die Wonne der Götter zu genießen, Natur leben und sein, — wie Gott sie ist, — das ist das Ziel, von Geist zu Geist ihrer inne werden in jenem Schauen, in dem Gedanke und Sein dasselbe sind, — darum ist es zu tun. Das Ganze soll mit einem Blick umgriffen, in der Erleuchtung des All empfangen sein.

Auch an dieser Stelle zieht nun der Geist der stillen Hingebung ein und ersetzt die Titanenseele. Wie in seinen Regierungsgeschäften wählt Goethe das Dienen. Nur durch die völlige Unterwerfung sucht er die Herrschaft. Die Herrschaft bedeutet hier die sich selbst bestätigende Erkenntnis. Was in seinem Leben der neue Sinn der Diensttreue und Selbst-

losigkeit, das ist in seinem Naturstudium der reine, stille Beobachtungssinn. In beiden verliert er sich nicht, sondern behält und erwirbt nur besser sich selbst. So, indem er sich in dies neue Verhältnis zu den Dingen setzt, erschließt sich ihm das ungeheure Reich der Natur. Eine Reihe von Betrachtungen spinnt sich an, die, nach seinem eigenen Wort, er nicht sowohl treibt, als daß sie ihn ziehen. Ein Stück nie zu erschöpfender Arbeit kommt in sein Leben, das Stück, an dem zumeist er die Welt verwandelte in einen Gegenstand beständiger schöpferischer Tat. Darin fand er das eigentliche Wesen seiner Lebenskunst. Es war zugleich das Stück Betätigung, das am meisten Glücksgefühl in sein Dasein gebracht hat. Die Natur ward ihm die ewige Wohltäterin, — nicht im Allerweltssinne, sondern wirklich als seine Vertraute, indem sie ihm auf Schritt und Tritt ihren Reichtum offenbarte, ihn ihrer Wunder gewiß machte. Hier befestigte sich unverrückbar die Grundlage des Goethischen Wesens und der Goethischen Dichtung: der aller Phantastik und Überschwenglichkeit abgekehrte Wirklichkeits- und Wahrheitssinn, eine Weise des schaffenden Menschen, wie sie in solcher Art und Vollkommenheit nie in der Welt gewesen: die in ihre Tiefen hinein begriffene und verstandene Wirklichkeit unmittelbar in ihrem göttlichen Leben zu fühlen und dadurch ebenso unmittelbar als Dichtung zu sehen. Goethe bedeutet die Einheit von Leben, Wahrheit und Poesie. Was er in jenen Jahren erfuhr, ist die Wendung der Seele, durch die jeder im Übergang vom Jüngling zum Manne hindurchgeht, nur daß Jüngling und Mann hier nicht nur eine Temperamentshaltung zum Wirklichen, sondern den vollen Inhalt ihrer Idee bedeuten. Der Jüngling lebt in einem großen Vorgefühl der Daseinsbedeutungen, der Mann wendet sich zum Wirklichen. Der Jüngling erlebt im Wirbel der Gefühle, der Mann dient in der Zucht des Willens. Der Jüngling Goethe ergriff die menschlichen Daseinsbedeutungen im genialen Ursprung ihrer schaffenden Kräfte. Der Mann Goethe macht

die ungeheure Wirklichkeit der Natur zur Aufgabe seines Verstehens. Der Mannesdienst, den sein Wille auf sich nimmt, ist der Dienst am All. Wenn der Jüngling im Übergang zum Manne sich im Endlichen beschränkt, so tut Goethe dasselbe, aber er beschränkt sich nur, indem er das unendliche Gefühl bindet im erkennenden Gedanken, er wahrt sich als Aufgabe die Unendlichkeit des Gegenstandes, der Natur. „Willst du zum Unendlichen schreiten, geh im Endlichen nach allen Seiten." Die Natur bedeutet ihm ein Unendliches des Gedankens, dem er in den Gesichten ihrer Endlichkeit zuschreitet. Er löst das peinliche Problem in der Folge der Lebensalter, in der Selbstbeschränkung des Mannes die Unendlichkeit der Jugend zu bewahren und, war einst er jung, jetzt besser jung zu sein.

Der frühe Aufsatz „über den Granit" gibt die ganze Stellung dieser Studien in Goethes Leben. „Und so wird jeder, der den Reiz kennt, den natürliche Geheimnisse für den Menschen haben, sich nicht wundern, daß ich den Kreis der Beobachtungen, den ich sonst betreten, verlassen und mich mit einer recht leidenschaftlichen Neigung in diesen gewandt habe. Ich fürchte den Vorwurf nicht, daß es ein Geist des Widerspruchs sein müsse, der mich von Betrachtung und Schilderung des menschlichen Herzens, des jüngsten, mannigfaltigsten, beweglichsten, veränderlichsten, erschütterlichsten Teils der Schöpfung zu der Beobachtung des ältesten, festesten, tiefsten, unerschütterlichsten Sohns der Natur geführt hat." So leitet er selbst von seiner Dichtung in seine Naturwissenschaft hinüber. Er spricht von dem genauen Zusammenhang aller natürlichen Dinge und spricht damit zum ersten Male den Grundgedanken aus, der ihn in allen seinen Bestrebungen der Naturerkenntnis leitet. Er preist die erhabene Ruhe, die jene einsame, stumme Nähe der großen, leise sprechenden Natur ihm gibt, ihm, der durch die Abwechslungen der menschlichen Gesinnungen, durch ihre schnellen Bewegungen in sich selbst und anderen manches gelitten hat und leidet. Er gleitet wie in den großen Gesang

der Weltenschöpfung hinüber, wenn er dem Gedanken vom Granit als dem Urgestein der Erde nachsinnt. Er fühlt das Urgefühl der großen Einsamkeit. „So einsam wird es dem Menschen zumute, der nur den ältesten, ersten, tiefsten Gefühlen der Wahrheit seine Seele eröffnen will." Sein Aufsatz wird ein Lied, seine Erkenntnis ist Dichtung.

Schon geht er den eigenen Weg, gerade die Steine zu sammeln, die das Kreuz der Systematiker sind, die kleinsten Abweichungen und Schattierungen, die eine Gesteinsart der andern näher bringen. Denn er sucht nicht das Begriffssystem des Fertigen, sondern das Werden und Entstehen, die Schiebungen, das unmerklich und überall wirkende Gesetz, das als dasselbe schafft in Urzeiten und vor unsern Augen, und das, unermüdlich und unendlich bildend, in kleinsten Übergängen die Verschiedenheiten aus dem Dieselbigen hervorbringt. Die Bildung der Erde wäre das Ziel. Sein Auge ruht auf dem Leben der Natur. Den gleichen Fortschritt gegen das bloße Begriffssystem gilt es in der Pflanzenlehre. Zu Shakespeare und Spinoza tritt Linné als der dritte seiner großen Lehrer. Doch dieser lehrt wesentlich durch den Widerspruch, zu dem er Goethe zwingt. Goethe sucht auch hier die Einheit in der Gesetzlichkeit der Abwandlungen, die das Einfache in die Unermeßlichkeiten der Pflanzengestalten entwickelt. Ebenso greifen die Studien der Osteologie und Anatomie in vergleichender Anatomie zusammen, abermals im Gegensatz zu den Begriffstrennungen der bloßen Zergliederer, die Einheit der Natur in ihren Typengestalten für die ganze Mannigfaltigkeit des Tierreichs zu ergreifen. Überall wirkt die gleiche unermüdliche Beobachtung. Die eigene Anschauung bildet den einzigen Ausgangspunkt der Erkenntnis. Es ist aber um die ganze Fülle der Anschauungen zu tun, um die größtmögliche Vollständigkeit der Übersicht. Diese zeigt dann die Anschaulichkeiten des Verschiedenen in ihren leisen Übergängen zueinander und erweist so die durch sie alle hindurchwirkende Einheit und Ge-

setzlichkeit des Werdens. Als immer werdende, unablässig bildende, gestaltend umgestaltende wird die Natur gedacht, nicht eine erstarrte Gegebenheit fertiger und geschiedener Formen, sondern ein ewig Bewegliches des nie Vollendeten, das im Hindurchgehn durch immer neue gesetzlich sich entwickelnde Formen als Einheit des Gedankens sich offenbart. Alles ist Leben. Goethes Auge ruht auf aller Sichtbarkeit der lebendigen Natur, um sie in all ihren Wandlungen als die ewig Eine zu verstehen, — die Einheit eines Gedankens, der von Ewigkeit zu Ewigkeit in allen Verschiedenheiten als derselbe sich stets lebendig neu erschafft.

In allem wirkt eine ganz persönliche Weise der Anschauung. Die sinnliche Vorstellungskraft, das anschauende und gegenständliche Denken ist das des Dichters. Goethe lernt allein von der Natur und von den großen Geistern, von den Schaffenden, wie sein eigenes Denken Schaffen ist. So unmittelbar setzt sich die dichterische Weise des Verstehens in Erkenntnis um. Goethe schafft sich als Erkennender sein ganz persönliches Verhältnis zur Natur. Indem er sie in einer völlig eigenen Anschauungsweise ergreift, eignet er sich die Natur an als einen eigensten Besitz, ja als eine persönliche Tat. Die persönliche Tat geht selber ins Unendliche und bringt wie die Natur selber als ein einheitlich gesetzliches Leben sich unablässig neu hervor. So wahrt sich Goethe in der Forschung Recht und Gewalt der genialen selbsttätigen Eigenart, aber ihr Ergebnis ist nicht Phantasie, sondern eine höhere Form der Erkenntnis. Besser noch wäre zu sagen: das Ergebnis ist eine Phantasieanschauung, die die Wirklichkeit aufdeckt. Die persönliche Anschauungsweise erschuf unmittelbar ein neues Bild der Natur. Die Welt wird in ihr gedacht als eine, die sich in ihrer Mannigfaltigkeit aus letzten einfachen Grundtatsachen entwickelt in einfacher, durchsichtiger, geschauter Gesetzlichkeit. Wie das Kunstwerk vor dem Künstler steht als das mannigfaltige Leben des einfachen künstlerischen Gedankens,

so stellt die Natur als das höchste Kunstwerk sich dar. So sehr fallen hier Genialitätsgebilde und Natur, Dichtung und Wissenschaft zusammen. So sehr wird die Natur verstanden als das Werk des Genius, der sich selbst begreift. Es ist die großartige Fortsetzung des Goethischen Jugendweges. Wie er vom Genius aus das All des Geistes verstanden, so versteht er nun in derselben Weise das All der Natur.

Ja, wir müssen wagen, noch einen Schritt weiter zu gehen und die innersten bedingenden Gründe des Goethischen Gedankens aufzugraben. Die Welt, das Leben wächst in seiner Anschauung so, wie in seiner Seele aus einem einfachen Keim in ihrer gesetzlichen Mannigfaltigkeit die Dichtung wächst. Der keimhafte Gedanke ist irgendwann einmal von der Seele ergriffen. Sie hat ihn still und durch Jahre getragen. Er ist reif geworden. Er besitzt jetzt die Mächtigkeit zur Notwendigkeit einer gesetzlichen Bildung. Er löst sich von der Seele und entfaltet sich in den prangend reichen Wunderbaum seiner Selbstdarstellung im lebendigen Gebilde. Es ist in dieser neuen Natur des Geistes immer noch derselbe einfache lebendige und Leben schaffende Gedanke, der sich in gesetzlich notwendigem Auswachsen in sich selbst zu seiner Vollendung gesteigert hat. Die Natur Goethes ist Goethe selbst. Der Genius ist die höchste Blüte der Natur und ist selbst Natur. Er wiederholt und steigert im Geiste ihr gesetzliches Bilden. Die stille, sichere, feine, unaufhaltsame, ebenmäßige und stetige Gesetzlichkeit der eigenen inneren Entfaltung gab ihm die notwendige Grundform ab für alle Auffassung der Natur. Der Grundgedanke für alle Auffassung des Lebens wurde ihm die ruhige stetige Entwicklung einfacher Grundgestalten in gesetzlicher Mannigfaltigkeit — ein Gedanke, in dem eine unerschöpfliche Fülle der Erkenntnis beschlossen lag Man kann in dieser Entwicklung die innere Notwendigkeit nicht verkennen. Der junge Goethe hat an der eigenen stürmisch-trotzigen, zugleich zart und mächtig bewegten genialen Natur den Maßstab der Genialität für alles

Geistesschaffen besessen. So verstand er in sich und von sich aus das All des Geistes als einen Inbegriff genialer schaffender Kräfte. Aber nun erst ist er in seine wahre und letzte Tiefe hinabgestiegen. Man könnte kaum sagen: er entdeckt seine innerlichste Verwandtschaft mit aller Natur als der großen Schöpferin. Vielmehr ihm offenbart sich und nicht in Begriffen, sondern in seinem Tun, das als Erkenntnis genommen das Tun des schauenden Verstandes ist, — ihm offenbart sich das innere Einssein von Natur und der eigenen Schaffensart, von Natur und Goethe. Er hat an sich Maßstab und Verstehen für alle Wirklichkeit. Wenn er also als Jüngling sein Sein gefunden in der ewig bewegten Welt der Geister, nun gründet er sich auf die letzten ewigen Grundfesten der Dinge. Es ist dieser Trieb, der seine Betrachtung zuerst zum Granit führte als dem Urgrund des Irdischen. Er selber hob hervor, wie er damit aus dem Schwanken der Menschlichkeiten zur erhabenen Ruhe der Natur kam. Er hat in dieser Stellung zur Natur wahrhaftig seinen Grund gefunden. Natur und Geist werden zur Einheit in dem gleichen Gedanken der schaffenden bildenden Kräfte. Goethe lebt in einem schauenden Wissen, das in seinem Fortgang unendlich ist. Ihm wird die Welt als Ganzes das Mittel der Selbsterkenntnis.

Das Entscheidende liegt in der neuen Art des Verstehens. Von ihr könnte man sagen, daß sie den Urgedanken des Christentums gegen den Pharisäismus der anerkannten Wissenschaft durchsetzt. Dem Pharisäer ist alles Leben ein für allemal festgestellt in Regeln gegebener und abgeschlossener Begriffe. Alles ist fest und abgeschlossen. Der Geist wird geknechtet in erstarrten Formen unwiderruflicher Gegebenheiten. Aber dem Herrn und Heiland ist der Geist unendliches Leben der Liebe. Der Geist erschafft seine Welt aus dem Quell der eigenen Ursprünglichkeit und Notwendigkeit. Er ist sich selber unmittelbar Gesetz. Die wahrhaftige Menschenwelt ist allein im Schaffen der Liebe. So ist dem bloßen Zergliederer in der Wissenschaft

die Welt ein System fertiger, gegebener, abgeschlossener Begriffe. Es ist eine Art von künstlich bewahrtem Mittelalter, wenn in dem angenommenen System der Pflanzen jede Pflanze im absoluten Raum ihren absolut bestimmten Platz besitzt. Aber für Goethe ist die Natur nicht ein Fertiges, sondern ein ewig Bewegliches, Lebendiges, Werdendes, in dem in unmerklichen Übergängen die Erscheinungen ineinander hinüberfließen und in Steigerungen und Abschwächungen sich hebend und sinkend bilden, doch so, daß sie eine Reihe ausmachen, in der in unendlich fließenden Mannigfaltigkeiten der einheitliche Gedanke sich offenbart. Alles in der Natur ist für Goethe Leben, so wie in ihm alles Leben ist. Es ist auch hier gegen die Erstarrung in gegebenen Gesetzen Leben der Liebe, der ewig schaffenden, hervorbringenden, zeugenden Kraft.

Es war Goethe mit dieser seiner Stellung und seinem Tun eine Unendlichkeit von Erfahrungen unter den Forschern bereitet. Er stand unter ihnen als der, dem alles Leben ist, unter denen, die alles, nur nicht das Leben sehen. Er stieß auf die echt pharisäische Selbstgerechtigkeit des bloßen Fachmanns, der auf alles Seherische in seinem Gebiet als auf die Phantasterei der Dilettanten herabschaut. Er erfuhr die Beschränktheiten der Menschen, die in angewohnten Vorstellungsweisen festgefahren sind. Er verstand nach vielen Schmerzen jene hartnäckigste Beschränktheit, die der Meister, deren Irrtum in ihre Meisterschaft mit aufgenommen ist. Er begriff die Welt der anscheinend nur theoretischen Auseinandersetzungen als eine Welt der gegeneinander ringenden Willen, in der jeder die Selbstdurchsetzung sucht und keiner das Höhere anerkennen kann, weil er, wenn er es täte, sich selber aufgeben müßte, — ein ungeheures seelisch-sittliches Schauspiel. So ward ihm die ganze Geschichte der Wissenschaft ein wesentliches Stück der Seelengeschichte. Aber das Treiben der Gelehrten ist ja nur das allgemeine Menschentreiben, das um so grotesker seine Züge enthüllt, da es hier unter dem heiligen Gedanken der

Wahrheit steht. Was der bloße Fachmann in der Wissenschaft, ist der Philister im Leben. Aber das Reich der Philisterei ist groß und umfaßt Präsidenten, Fürsten und Herrn, berühmte Denker und Künstler, Volk und schöne Frauen. Überall die Verranntheit in erstarrten Meinungen, überall der Mangel an lebendigem Geiste der Liebe. Die Goethische Weisheit quillt aus seinen Erfahrungen an seinem Werke hervor. Auch sie ist nichts als das schauende Wissen der Natur um ihr Leben und seine Hemmungen. Die Natur ist die große Einsamkeit des ursprünglichen schöpferischen Gedankens. So glücklich gestellt war Goethe für das Verständnis: mit jedem Schritte weiterer objektiver Entfaltung tut für ihn ein neues Stück Menschenleben sich auf. Das Erschließen der Natur ist das Erschließen der menschlichen Seelen, die nach ihrer Stellung zur Natur in ihrem eigentümlichen Gehalt sich enthüllen. Das Goethische Verstehen des Lebens umfaßt in demselben Gedanken Natur und Menschenwelt.

Der Inhalt des ersten Weimarer Jahrzehnts war die Schöpfung des neuen Menschen in Goethe. Die Jahre waren in diesem Sinne an Bedeutung der Genialitätszeit völlig ebenbürtig und umschlossen bei allem scheinbaren Zurücktreten großer Schöpferleistungen durchaus ein Stück sich steigerndes und emporbildendes Leben. Die Emporbildung geschah durch den Gegensatz. Es gilt den andern Pol der Goethischen Geistigkeit. Wer die zusammenfassenden Benennungen liebt, dürfte sagen: der Goethe der letzten Frankfurter Zeit war Natur, der Goethe des ersten Weimarer Jahrzehnts ward Geist. Selbst die Natur wird in Geist übersetzt und erkennt sich im Geiste. Alles ist Selbstaufopferung und Dienen. Die große Sehnsucht, die auch diese Tage trug, war in ihnen der liebeweckende Anteil von Jugend. Im Stillen wuchsen große Dichtungen heran. Egmont, noch aus der Frankfurter Zeit, nahm jetzt seinen zweiten tragenden Gedanken der Weltklugheit in sich auf und wurde das Lied von genialem Lebensschwung und

Politik. In „Wilhelm Meisters theatralischer Sendung" erzählte der Dichter sich selbst, wie der Mensch eingewickelt wird in künstlerische Dilettantismen, die seines Berufs nicht sind, und dann doch aus aller Verstrickung wunderlich der eigenen Sendung und dem eigenen Schicksal entgegenwächst. Eng trug er den Roman wie das eigene Los gleich einem verhätschelten Kinde am Herzen und brach in Tränen aus, da er durchs Land reitend sich Gestalten und Geschehnisse vergegenwärtigte. „Tasso" bedeutete damals ganz die Anrufung an Lotte von Stein. Die zarte, demütige Seele des neuen Goethe lebt in der Hymne „Das Göttliche", dem Gegengesang zum „Prometheus", die die Götter in die Ferne der Ahnung rückt, den Menschen in hilfreicher, edler Güte hinaushebt über die Gleichgültigkeit von Natur und Glück in sein Reich der Freiheit und die ehernen, ewigen Gesetze anerkennt, nach denen wir alle unsers Daseins Kreise vollenden müssen. Das gleiche edle Suchen erfüllt die „Geheimnisse" und ihren großen Vorgesang, der das Wort seines Berufs über Goethes Leben schreibt: „Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit." Seine Seele schafft sich das eigenste Werk dieses Jahrzehnts in der Iphigenie, die, in ihrem dichterischen Gedanken ganz abgeschlossen, nur ihr Versgewand noch in Italien empfing. Sie ist das Lied von der Heil- und Sühnkraft der edlen Frau. Als Grundton stimmt das Ganze das Heimweh der edeln Frauenseele zu ihrem wahren Sein. Diese Frau bedeutet in ihrer Hoheit zugleich eine Kultur, die Kultur reinen Menschentums. Ein Stückchen Griechenhimmel spannt sich über den Barbaren aus. Auch Iphigenie ist, wie die Helden der Goethischen Jugend, unmittelbar an die Götter geknüpft. Auch ihr erwächst aus ihrer Göttlichkeit das Schicksal. Nur erscheint der Gedanke hier mythologisch eingekleidet: die Tochter aus Tantalus' Geschlecht trägt ihres Hauses Fluch. Auch in Iphigenie wird der edle, wahre Mensch uns ein Vorbild der geahnten göttlichen Wesen. Da in dem geliebten Bruder das Vaterland ruft, aber auch

der Betrug ihr naht, ringt sie um ihre Seele. Wie sie überwindet, ihre Seele rettet und damit zugleich alle andern erlöst, das ist das Stück. Iphigenie ist das Lied von der Rettung der Seelen durch die reine Frau. Eine gereinigte Menschheit der Wahrheit und Liebe steht am Ende vor uns da. Die Heilung der schwer Verirrten durch die reine Menschlichkeit des schönen sicheren Gefühls ist gelungen. Wieder ist es eine Religion, in der Goethe seinen letzten Gedanken ausspricht, die Religion der schönen Menschlichkeit, wie sie in der edlen Frau uns offenbart wird. Hier liegt das Erlebnis, in dem diese Dichtung wurzelt. Das edle Weib bedeutet das sichere Gefühl des Rechten, vor dem nichts Rauhes, Rohes, Wildes bestehen kann, bedeutet den Spiegel der Wahrheit, vor dem alles Verworrene und Irre in selbst versinkt. Das Lied, das Goethe in seinem Gefühl von Frau von Stein lebte, ist große Dichtung geworden. Das Weib ist die Erlösungskraft des Lebens, die uns zum Frieden bringt. Religiöse Inbrunst durchdringt das Gedicht. Es redet einer, der erfahren hat. Nicht mehr die Urkräfte menschlichen Seins werden wie im Prometheus, Mahomet, Faust ausgebraust und durchgefühlt. Die stille Sammlung und Wendung zur Besonnenheit wird erhoben, der gemessene Friede in einem Leben der Reinheit, Liebe, Wahrheit und schönen Stille. Das bedeutet dann zugleich große Kulturdramatik, in der die Zeitalter der menschlichen Weltgeschichte sich spiegeln und in eine neue Einheit eingehen. Es soll ein Stück griechischer Himmel sein über nordischer Welt, nicht mehr das Griechentum der gewaltigen Urkräfte wie im Prometheus, sondern die Welt der schönen Menschlichkeit und des Maßes: eine neue Art des modernen Menschen, sich im Griechentum als der Zeit der eigenen erfüllten Sehnsucht zu spiegeln. Aber diese griechische Welt ist doch eine ganz germanische in der Frauenverehrung, die hier eine neue Blüte erfährt. Sie ist auch eine ganz christliche, in der der Gedanke der Erlösung alles Leben beherrscht. Sogar die verschiedenen Zeitalter des

christlichen Gedankens klingen darin nach. Wenn die Reine mit ihrem Leiden eintritt für die Schuldigen und sie entsühnt, ist es der christliche Urgedanke vom Erlöser. Wenn die Heilige, die jungfräulich Mütterliche durch ihre Reinheit die Gemeinheit in ihrer eigenen Unwürdigkeit vernichtet und in dieser ihrer süßen Reinheit den Irrenden einen Hort des Friedens und Ausruhens gibt, wird der menschliche Gehalt der mittelalterlichen Heiligenverehrung gewahrt. Der Protestantismus herrscht in jener Grundgesinnung, nach der die persönliche Verantwortung für das eigene Leben und seine Reinheit vor dem Göttlichen als der letzte Sinn des Daseins genommen wird. Auch das Christentum wird rein vermenschlicht. Von seinem dogmatischen Gehäuse bleibt nichts. Der ewige Gedanke der Rettung des Menschen durch die Treue und Liebe, die für ihn eintritt, der Erlösung aus aller Erdenwirrsal durch Liebe und Wahrheit befreit den Thoas wie den Orestes. So spiegelt der Genius in dem Bilde eigener Erlebnisse Zeiten und Kulturgewalten: Griechentum, Deutschtum, Christentum, indem er den feinsten Sinn der eigenen Zeit formt. Er hat das Griechentum germanisiert und das germanisierte Griechentum christianisiert. Schließlich aber — eben in diesem ihrem Sinn — ist die Iphigenie weder griechisch noch deutsch noch christlich, sondern — hier muß man das fremde Wort gebrauchen — human, — ein Menschliches, das Blüte aller dieser großen Geistesarbeit ist. Es ist eine sehr milde Menschlichkeit eines engen, feinen, weltentrückten Kreises kristallklarer Seelen, — nicht ein absolutes Ideal, sondern eine der möglichen Lebensbotschaften, bei denen tiefes und reiches Menschentum zur Ruhe eines in sich guten Lebens kommt. Italien vollendete das stille, feine und reine Werk in der aufs äußerste vollendeten Form, dem Wohlklang und der Rundung der Sätze, der Gemessenheit aller Bewegungen als dem Ausdruck für Goethes Idee des vornehm Menschlichen. Nicht schnelle Leidenschaften herrschen noch entschiedene Tat. Es spricht das

im beständigen frommen Gefühl des Göttlichen gefaßte Herz. Alles ist reine Poesie der Seele. So gibt sich Goethes neues Künstertum als Ausdruck seiner neuen Weltanschauung. Der Steigerung an Weisheit und Feinheit entspricht ein Zurücktreten der gewaltigen unmittelbaren Kraft. Es ist die Dichtung des Gedankenkreises, der seine Gemeinde besaß in Goethe, Frau von Stein und beiden Herders. Sie spricht die Botschaft aus, die als Philosophie in denselben Jahren in Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" hervortrat. Natur, Geist und Geschichte bilden eine Einheit desselben göttlichen Lebens, das seinen höchsten irdischen Ausdruck findet in reiner Menschlichkeit und Humanität. Wenn sie Spinoza als ihren Heiligen verehrten, so hatten sie ihn in ihr sanftes Lied der Seele und ihrer Geschichte auf Erden übersetzt.

Die Flucht nach Italien führt Goethe zu dem, was ihm sein ganzes Leben hindurch als der Gipfel seines Daseins erschienen ist. So innerlich notwendig wie die freiwillige Selbstbeschränkung des Weimarer Lebens in seiner Entwicklung gewesen, so notwendig war die italienische Loslösung. Damals galt es, an großer und bestimmter Tätigkeit sich der Wirklichkeit gewachsen zeigen, jetzt aber, den neuen Menschen, der er geworden, aus dem äußeren Druck und den äußeren Banden loslösen, ihn zu sich selber kommen zu lassen, daß mit der neuen Anschauung der Dinge der neue Künstler und der neue Mensch reife. Es war eine wahrhaftige Befreiungsreise. Dann steht es so, daß der Widerschein oder Nachschein antiken Lebens in seiner Seele Sehnsucht und Gehalt seines Lebensideals für immer prägt, daß das Leben in Italien ihn der rein geistigen Schöpfertätigkeit zurückgibt, aber auch deren Umfang für alle Zukunft bestimmt, daß er zu Natur, Kunst und Menschenleben seinen Standpunkt gewinnt und felsenfest begründet, daß die neuen Aufgaben seiner Dichtung sich ihm feststellen. Am Ende ist klar geworden: er wird für den Rest seines Daseins nicht Staatsdiener sein, sondern Künstler, aber dies in dem allumfassenden

Sinne seines ihm eigenen Begriffs. Goethe hatte recht, von seiner Wiedergeburt in Italien zu sprechen. Ein solcher Mann wird sich nicht leicht gemacht. Es war die letzte entscheidende Selbstschöpfung seines Lebens. Mit dem Verhältnis zur Wirklichkeit, wie es ihm aus innerer Notwendigkeit sich bildete, gewann er die freie und unablässige Schöpferkraft seiner Jugend zurück. So sicher war der Zug des Instinkts, der ihn nach Italien brachte. In wundersamer Fügung der Geschichte erschien in ihm der Zug des Germanen nach dem italienischen Süden wieder. Was man seinen Realismus nennen mag, das ward in Italien reif. Es reifte zugleich mit seinem Klassizismus. Ja, beide sind in bestimmtem Sinne dasselbe und sind überaus feine und merkwürdige Gebilde der Seele.

Wenn er auf der Reise zuerst Wolken, Flüsse, Gebirge, Luft beobachtet und mit dem Plan eines Modells der Natur auch flüchtige Grillen von einer pulsierenden Schwerkraft in der Atmosphäre wiederkehren, so sind das noch weiterklingende alte Gedanken. Alsbald setzt die bewußte neue Selbsterziehung ein, mit dem Interesse, das er an der Welt nehmen muß, dem Beobachtungsgeist, ob sein Auge licht, rein und hell, der Sorge, ob die Falten, die sich in sein Wesen geschlagen, wieder auszutilgen sind. Das Gemüt gibt sich dankbar hin. „Die Sonne scheint heiß, und man glaubt einmal wieder an einen Gott." Da steht dann das Wort, das den ganzen Sinn der italienischen Reise und hinfort den der Goethischen Lebensreise gibt: „Ich mache diese wunderbare Reise nicht, um mich selbst zu betrügen, sondern um mich an den Gegenständen kennen zu lernen." Verliert sich doch das Leben der meisten in dem reinen Selbstbetrug subjektiv willkürlicher Vorstellungsweisen, in denen sie sich ihre Welt denken, wie ihre Selbstliebe sie haben will. Aber das ist der ganze Sinn des Goethischen Daseins, zur reinen Anschauung der gegenständlichen Welt zu kommen und sich in der reinen Anschauung die Fähigkeit des eigenen Lebens zur Wahrheit zu beweisen. Die Erhebung des ganzen Daseins ins

Objektive ist das Ziel. Sie wird das Selbst selber zu reiner objektiver Bedeutung erhöhen. Sie arbeitet alle Gediegenheit heraus, deren das Selbst fähig ist. Wir erkennen uns selber erst an unsern Taten von gegenständlicher Bedeutung. Erkennen, Kunst, Leben sind in diesem Sinne Taten. Das heißt: sich an den Gegenständen selber kennen lernen. In diesem Sinne bedeutet das Erkennen der Welt zugleich unsere Selbsterkenntnis. Indem du den Gegenständen gerecht wirst, zeigst du, was du vermagst, und wer du bist. Klar wächst in ihm das Bewußtsein des großen Berufes und seiner Einsamkeit. Es ist ein Seufzer aus tiefster Brust, der ihm angesichts der baulichen Herrlichkeiten des Palladio entquillt: „Man verdient wenig Dank von den Menschen, wenn man ihr inneres Bedürfnis erhöhen, ihnen eine große Idee von ihnen selbst geben, ihnen das Herrliche eines wahren, edlen Daseins zum Gefühl bringen will. Aber wenn man die Vögel belügt, Märchen erzählt, von Tag zu Tag ihnen forthelfend sie verschlechtert, da ist man ihr Mann, und darum gefällt sich die neuere Zeit in so viel Abgeschmacktem. Ich sage das nicht, um meine Freunde herunterzusetzen, ich sage nur, daß sie so sind, und daß man sich nicht verwundern muß, wenn alles ist, wie es ist." Der Zug zum Echten macht den Künstler einsam und entfremdet die Menge, die nur in ihren Vorurteilen geschmeichelt und bestärkt sein will. Aber ihr Bewußtsein erhöhn durch Größe und Wahrheit — darum ist es zu tun. Deswegen heißt es nun, sich selbst in Größe und Wahrheit festigen. So geht er seinen Weg als der geborene Feind von Wortschällen, in einem Schauen, das zugleich Begreifen sein soll — „denn was ist Beschauen ohne Denken" —, in tiefer, schöpferischer Einsamkeit, die am tiefsten ist im Gewimmel der strömenden Menge, doch keineswegs dem unmittelbaren Leben abgekehrt. Noch der Schatten des Volks ist ehrwürdig. Schon zeichnen sich die Gebiete seiner Arbeit ab: Leben und Gesellschaft, wenn ihm die innere Notwendigkeit des venetianischen Daseins aufgeht oder er die Poesie des Volkslebens im

Wechselgesang der Gondoliere erfaßt, — dem „Gesang eines Einsamen in die Ferne". Dazu tritt die Natur, vor allem die Botanik, das organische Leben. „Was ist doch ein Lebendiges für ein köstliches, herrliches Ding! Wie abgemessen zu seinem Zustande, wie wahr, wie seiend!" Endlich will auch die Kunst aus ihren Naturbedingungen verstanden sein. Es ist das Goethische, in den Dingen lebende Verstehen, wenn er die Welt unwillkürlich mit den Augen des letzten Malers sieht, den er betrachtet. Auch hier sucht er das innerlich Notwendige, in sich Gegründete und Wahre, wie er es an Raffaels Cäcilia in Bologna rühmt, „deren Existenz so vollkommen dasteht, daß man dem Bilde eine Dauer für die Ewigkeit wünscht, wenn man gleich zufrieden ist, selbst aufgelöst zu werden". Alles aber durchdringt, grundlegend für sein ganzes geistiges Dasein, die Beziehung und suchende Liebe zum Altertum. Er erschaut das lebendige Volksdasein, das sich, etwa in der Arena zu Verona, selber in seiner Gesundheit und Lebendigkeit sich darstellend, diese Werke schuf. Die Baukunst der Alten ist eine neue Natur, die zu bürgerlichen Zwecken handelt. Es sind die Wesenszüge der eigenen Natur, der alle Willkür verhaßt, die sich in dieser Hinneigung zum Altertum selbst zu Bewußtsein kommen, als in einer wirklichen Wesensverwandtschaft, weswegen das Innewerden ihres Werts ihm fast wie eine platonische Wiedererinnerung erscheint. Er findet sich an den Alten zur eigenen, mit ihm geborenen Wahrheit. So steigt ihm auf ihrem Boden ihre Geschichte auf, indem er die Steine des Grundes beklopft, auf dem sie gewandelt, „wie Antäus, der sich immer neu gestärkt fühlt, je kräftiger man ihn mit seiner Mutter Erde in Berührung bringt". Er besitzt den geologischen und zugleich landschaftlichen Blick für den klassischen Boden, — „ein freies klares Anschaun der Örtlichkeit. Da schließt sich dann auf eine wundersame Weise die Geschichte lebendig an, und man begreift nicht, wie einem geschieht, und ich fühle die größte Sehnsucht, den Tacitus in Rom zu lesen."

So zieht er durch die Porta del popolo in Rom ein als in „die Hauptstadt der Welt". Die gewaltige Tatsache des römischen Daseins nimmt er in sich auf, in dem sich alle seine Sehnsucht stillt, begnadigt zu reinem Empfangen durch seine völlige Freiheit von Prätension. Rom scheint ihm ein Aufleben für jeden Menschen. Auch der gemeinste wird hier zu etwas, — „wenigstens gewinnt er einen ungemeinen Begriff, wenn es auch nicht in sein Wesen übergehen kann". Das ganze Verhältnis zur Geschichte scheint ihm verändert. Sie liest sich ganz anders in Rom als sonst in der Welt, nicht von außen nach innen, sondern von innen nach außen. Für ihn faßt Rom die Welt zusammen. Diese Weltzusammenfassung soll in ihm bewußte Erkenntnis, schauende Erkenntnis werden. Dies erfordert zunächst die innere Sammlung, die große Schule und das pythagoreische Schweigen. Es gilt „solid werden" in Gedanken, „fest wie die Natur", in einer moralischen Straffung, denn „um den großen Begriff dessen, was die Menschen geleistet haben, in sich aufzunehmen, muß die Seele erst zu vollkommener Freiheit gelangen". Die Richtung auf das Einfache, Notwendige, Echte ergibt die Abkehr von der katholischen Kirche und ihren Zeremonien, zu dem die antike große Kunst und reine Menschheit wie der wahre Gegensatz erscheint. Alle Betrachtungen wachsen in ihm wie lebendige Geschöpfe weiter. Immer näher rückt er in der Botanik dem Punkt des Begreifens, „wie die Natur, so ein Ungeheures, das wie Nichts aussieht, aus dem Einfachsten das Mannigfaltigste entwickelt". Alles drängt heran. Aber ohne gründliche Kenntnis mangelt auch der wahre Genuß. So werden um der Plastik willen Anatomie, das Skelett mit Bändern, Perspektive studiert. Wie der Dichter bisher Steine, Kräuter, Tiere aus gewissen entschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, so nun Baumeister, Bildhauer, Maler, „und werde mich auch hier finden und lernen". Das heißt, er wird auch sie und ihr Werk als naturgewachsenes Gebild verstehen. Schon legt sich ihm der Kreis

der griechischen Göttergestalten als ein Kreis göttlicher Bildung auseinander, der aus der menschlichen Gestalt ohne fehlendes Glied und Übergänge entwickelt ist, wie eben die Natur bildet. Es ist so viel über Natur und Kunst geschrieben, „und jeder, der sie sieht, kann sie doch wieder in neue Kombination setzen".

Neapel und Sizilien unterbrachen die strenge Arbeitszeit wie ein Aufatmen in anderer Luft. Goethes Lernen ist allemal Eingehen in den völlig eigenen Puls und Rhythmus des Lebens. In Neapel taucht er in das unendlich wogende, blühende sinnliche Strömen, in die bloße Daseinsfreude. Will er schreiben, sind immer Farben und Bilder vor seiner Seele. Die Naturbetrachtung freilich erhält einen neuen Reichtum an Vesuv und Meer. Sie erpressen ihm den Ausruf, er sollte sein ganzes übriges Leben der Beobachtung weihen. Gerade in der Loslösung von den Sonderaufgaben steigt die erste Ahnung der Gesamtanschauung über ihm auf und deutet in gewaltige Weiten und Tiefen. „Und doch ist die Welt nur ein einfach Rad, in dem ganzen Umkreise sich gleich und gleich, das uns aber so wunderlich vorkommt, weil wir selbst mit herumgetrieben werden." Die dorischen Tempelruinen in Pästum treten als ein Neues in seine Gedankenwelt und scheinen dem zarten, zum Gefälligen gebildeten, ja erzeugten Bürger des achtzehnten Jahrhunderts im ersten Eindruck lästig, ja furchtbar. Aber auch die Tempelgebilde werden als ein Lebendiges erfaßt, dessen Leben man hindurchschreitend herausfühlt. Sizilien genießt er völlig wie einen Gesang aus der Odyssee. Alkinous fehlt nicht noch Polyphem, Skylla und Charybdis, Nausikaa und selbst Circe. Eine odysseische Irrfahrt unternimmt er durch das blühende Land. Aber im Garten des Antinous tut sich ein Weltgarten auf, da er mit der Urpflanze den Gedanken der Metamorphose jetzt in einem tiefsten Versinken in sich selbst ganz erfaßt. Eine Urpflanze muß es ja geben. Woran sollten wir sonst erkennen, daß etwas eine Pflanze sei, — eine Fassung seines Grundgedankens, an der Platon seine Freude ge-

habt hätte. Schaut man sie, so könnte man auch ins Unendliche Pflanzen erfinden, nicht Schatten und Scheine, sondern Gebilde von innerer Wahrheit. So sehr ist Goethes Erkenntnis erfindender Gedanke, daß er unmittelbar von der Wissenschaft zur Kunst hinüberführt, als Wissenschaft zugleich Kunst bedeutet. An der Odyssee geht Goethe der Unterschied antiker und moderner Poesie auf. „Sie stellten die Existenz dar, wir gewöhnlich den Effekt; sie schilderten das Fürchterliche, wir schildern fürchterlich; sie das Angenehme, wir angenehm usw. Daher kommt alles Übertriebene, alles Manierierte, alle falsche Grazie, aller Schwulst." Indem er es ausspricht, sieht er das Ziel der eigenen Dichtung, die hinfort nach antiker Einfachheit und Wahrheit des unmittelbar in sich notwendigen Daseins strebt.

Beim zweiten römischen Aufenthalt lebt er, in dem Vollsinn, wie er es versteht, als ein Römer unter Römern, sieht die Sachen und nicht mit und bei den Sachen, im Reichtum und Überfluß all dessen, was ihm lieb. Die großen Ideen wachsen zu Ende: die Kunst faßt er als eine zweite Natur, die aus dem Haupt der größten Menschen geboren worden. Er sieht Licht, wohin es mit seinen Fähigkeiten will, und hofft noch etwas zu tun. Wie erst neu geboren weiß er sich jetzt neu erzogen. Sein Kunstbegriff schließt sich auf. Er lebt in anschauender Erkenntnis. Über die wichtigsten Punkte ist er mehr als gewiß. Obwohl die Erkenntnis sich ins Unendliche erweitern könnte, so hat er vom Endlich-Unendlichen einen sicheren, ja klaren und mitteilbaren Begriff. Das ἓν καὶ πᾶν ist wie für die Botanik, so für alles organische Gebilde bis zur Kunst hinauf gefunden. In allem waltet die innere Gesetzlichkeit und Notwendigkeit. Um des Verstehens willen bringt er hervor, zeichnet und modelliert, wie denn all sein Verstehen hervorbringendes Darstellen ist. Aus dieser Klarheit heraus begrüßt er Herders Büchlein über „Gott", das freilich nicht Speise, sondern Schüssel ist. „Wer nichts hineinzulegen hat, findet sie leer." Alles Verstehen ist Erschaffen aus den Tiefen der eigenen

Wahrheit und Erkenntnis. Mit denen, die die Tiefen der Natur aufschließen wollen, sondert sich der römische Goethe von den andern, die hohle Kindergehirnerfindungen vergöttern. Hier erst in Rom ward er übereinstimmend mit sich selbst, glücklich und vernünftig und fand die höchste Zufriedenheit seines Lebens in diesen Wochen, zufrieden auch der Auswirkung seines Lebens in der lebendigen Mitteilung an zwei, drei Freunde. „Da auf dem Punkte der Wirkung meines Wesens fühl ich die Gesundheit meiner Natur und ihre Ausbreitung." So lebte Goethe in Rom ein zugleich modernes und antikes Leben, — modern in der unendlichen Zerstreuung seiner Forderungen, die nie zu erfüllen waren, antik in dieser Art, sich selber an den Gegenständen zu erkennen und in lauter darstellend gegenständlichen Gedanken sich zu entwickeln. Er vereint Unendlichkeit und Plastik des Denkens. Es ist ein antikes Ideal, das er verwirklicht: übereinstimmend mit sich, vernünftig und glücklich zu sein. Es ist die Gedankeneinheit der sokratischen Weisheit, wie sie im platonischen Gorgias steht. Noch einmal ward Rom, in seinem Geiste gespiegelt, die Herrin der Welt. Ein Imperator im Geiste war erschienen. Man versteht sein Wort über den Abschied von der ewigen Stadt: „in jeder großen Trennung liegt ein Keim von Wahnsinn, man muß sich hüten, ihn nachdenklich auszubrüten und zu pflegen." Er trennte seine Seele von der Welt, die ihre Heimat war. Aber diese Heimat war ganz und gar eine Schöpfung seines Geistes. Goethes Klassizismus wie sein Realismus bedeuteten dieselbe Hinwendung zu der in seinem Geiste als Ziel und Vollendung angelegten Wahrheit. Es ist die Wahrheit der gestaltenden Gedanken, die lebendige Natur und große Kunst bedingen, die Wahrheit, in der Natur und Kunst eins sind. Er erschaute sie in den Dingen, aber sie war durchaus eine Idee. Goethes Altertum ist seine in ihrem Kerngedanken bewußt gewordene Gegenwart. Goethes Wirklichkeit ist Gestalt gewordener Gedanke. Sein und Idee fallen zusammen in seinem Geiste. Sein

Realismus ist ein Idealismus, der seine Gestalten schaut. Dies ist der Bildungsgedanke, unter dem hinfort sein Leben steht. Sein Realismus tritt nicht als Gegensatz gegen den Idealismus, sondern ist über den Idealismus hinaus.

3. Goethe in der Schillerzeit

Das Erlebnis der italienischen Reise entschied für immer den Charakter des Goethischen Lebens. Es machte dies Leben zu dem ungeheuersten Versuch der Selbstbildung, von dem die Geschichte der Erde erzählt. Aber das Wort der Selbstbildung muß hier in einer innigeren Bedeutung gebraucht werden, als es im alltäglichen Sprachgebrauch besitzt. Es ist von Bildung die Rede in dem Sinne, in dem Goethe von der Bildung und Umbildung organischer Naturen spricht. Goethe bildet sich nicht nach der Leitung angenommener Begriffe, die in irgendeinem Zusammenhang für ihn Überzeugungskraft gewonnen haben. Er bildet sich, wie die Pflanze sich bildet — aus der inneren Notwendigkeit ihres Keims, nach der in ihrem Keim gegebenen Gesetzlichkeit. Goethes Selbstbildung ist in gleichem Sinne Bildung und Umbildung seiner organischen Natur, ist die höchste Erscheinung natürlichen Wachstums, von der wir wissen. So enthüllt sich erst die ganze Notwendigkeit seiner Naturforschung für Goethe. Sie ist in ihrem Grunde nichts als ein Werk grandioser Selbsterkenntnis. Im Werden der Lebendigen offenbaren sich Goethe die Vorstufen des eigenen Werdens. Nur mit dem Ganzen der lebendigen Welt kommt er sich selbst zum Bewußtsein. In einer besonderen Tiefe des Begriffs sind sie alle seine Brüder, die Pflanzen, die Tiere. Was in diesem Zusammenhang geschieht, ist, daß die geniale, mit ihm geborene Uranschauung seiner Jugend sich in klar durchgebildete Verfahrungsweisen methodischer Forschung umsetzt, daß also, was dort im Augenblick der Inspiration sich vollenden wollte, sich als Arbeitsmöglichkeit für ein unendliches Leben ausbreitete und damit der Goethischen Endlichkeit den

Sinn der Unendlichkeit gab. „Durch die Adern der Natur zu fließen", „schaffend Götterleben zu genießen", Natur sein und sie dadurch erkennen, wie man erkennt, was man ist und lebt, ist dem Menschen in der Intuition der Vernunft versagt. Aber er mag im Sinne einer solchen letzten Allheit der Erkenntnis mit dem schaffenden Leben der Natur eins werden in einer Betrachtungsweise, die die Natur als die lebendig bildende vom Ganzen ihres einheitlichen Gedankens aus in alle Teile versteht. Die italienische Reise stellte in diesem Sinne die Aufgaben für das ganze Leben Goethes fest, wieder nicht derart, als sei hier ein bewußter Plan gemacht, sondern so, daß die großen Grundrichtungen sich für immer bestimmten, in denen dies Goethische Bemühen sich bewegte und bewegen mußte, um zu vollkommenem Selbstbewußtsein im Bewußtsein der Welt zu kommen. Es sind drei große Gebiete der Erkenntnis: die Natur, die Kunst, die Gesellschaft oder das Menschenleben. Sie stehen nicht nebeneinander als geschiedene Größen. Sie sind dieselbe Lebendigkeit der Welt, die als die große Schöpferkraft der Natur von der Pflanze zum Tier, vom Tier zum Menschen sich steigert, in der Kunst eine neue Natur hervorbringt, die aus dem Geist der größten Menschen stammt, im Treiben der Menschen und ihrer Gesellschaft bei aller anscheinenden Willkür ebenso nach einfachen Gesetzlichkeiten sich auswirkt. Es gibt grundsätzlich vom Grashalm bis zur Tat des Genius keine Erscheinung, die nicht in das Goethische Verstehen eingeht, gibt keine, deren Verstehen nicht ein Stück der großen Bildung zu sich selber wäre, welche Goethes Leben ist. Es ist die größte in den Dingen lebende Liebe. Die größte Liebe findet sich zu sich selber und zur Erkenntnis des eigenen Gehalts. Goethe trägt in dieser Liebe die ganze Menschenwelt aller Schaffenden im Geiste, die er in ihrer Art und Leistung gleichfalls als Vorstufen und Vorbildner des eigenen Seins versteht. Durch das ganze Leben setzt sich jene Arbeit fort, in der er sich an den Gegenständen kennen lernt.

So gilt es, das Selbst zur Welt zu machen, das Subjekt ganz zum Objekt zu erhöhen, die angeborene Weise des Schauens im weitesten Umkreise zu gestalten zu Gedanken gediegenster gegenständlicher Wahrheit. Es gilt, die Welt zum Selbst zu machen, das Objekt dem Subjekt anzueignen, die Welt in ihrer reinen Gegenständlichkeit wieder erstehen zu lassen als Gedanken. Es gilt, aller subjektiven Willkür entwachsen in reiner Sachlichkeit, aber in einer Sachlichkeit, die durchweg persönliches Leben in seiner Kraft und Lebendigkeit ist. Es gilt, die höchste Einheit von Selbst und Welt zu finden. Alles geschieht im Sinne jenes Worts, das der Kern aller Goethischen Weisheit ist: „Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich in ihr gewahr wird. Jeder Gegenstand wohl beschaut schließt ein neues Organ in uns auf."

Nicht viele unter den Freunden werden gemerkt haben, welche Saat Goethe in den kleinen Arbeiten nach der Heimkehr in Weimar zur Reife und Ernte brachte. „Die Metamorphose der Pflanze" ward jetzt vollendet. Das war die lebendige Natur Goethes, — wie sie ihre Lebenskraft äußert in Wachstum und Fortpflanzung. Aber beide sind dasselbe, beide fortschreitende Selbstentfaltungen desselben Organs, des Blattes, das je nachdem sich ausdehnt oder zusammenzieht. So haben alle organisierten Geschöpfe etwas Gemeinsames. Überall betätigt sich gesetzlich die Einheit des Lebens. Dies führt zu dem großen Grundgedanken, den Goethe mit dem Urphänomen in die Naturbetrachtung einführt. Die Erscheinungen, die wir in der Erfahrung gewahr werden, führen auf höhere und immer höhere und endlich auf letzte allgemeinste Bedingungen zurück, letzte Regeln und Gesetze, die sich aber nicht durch Worte und Hypothesen dem Verstande, sondern gleichfalls durch Phänomene dem Anschaun offenbaren. „Wir nennen sie Urphänomene, weil nichts in der Erscheinung über ihnen liegt, sie aber dagegen völlig geeignet sind, daß man stufenweise, wie wir vorhin hinaufgestiegen, von ihnen herab bis

zu dem gemeinsten Falle der täglichen Erfahrung niedersteigen kann." Überall in den Erscheinungen waltet eine ursprüngliche Entzweiung, die einer Vereinigung fähig ist, oder eine ursprüngliche Einheit, die zur Entzweiung gelangt. „Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind." Der Magnet, der elektrische Funke sind in diesem Sinne Urphänomene. Man könnte der Wissenschaft Glück wünschen, wenn es gelänge, auch das schöne Kapitel der Farbenlehre aus seiner atomistischen Beschränktheit und Abgesondertheit, in die es bisher verwiesen, dem allgemeinen dynamischen Flusse des Lebens und Wirkens wiederzugeben, dessen sich die jetzige Zeit erfreut. Das Streben Goethes geht auf eine allgemeine Naturlehre, in der alle Erscheinungen im Sinne durchgreifender einheitlicher Gesetzlichkeiten verstanden würden, mit Ablegung jeder falschen Teleologie, in Erklärungsweisen, die immer die einfachste Erscheinung als Grundformel behandelten und die mannigfaltigeren von daher ableiten und entwickeln. Er klagt über die Zeit, in die er mit seinem Forschen trat. „Vereinzelt behandelte man sämtliche Tätigkeiten; Wissenschaft und Künste, Geschäftsführung, Handwerk und was man sich denken mag, bewegte sich im abgeschlossenen Kreise. Jedem Handelnden war Ernst in sich, deswegen arbeitete er aber auch nur für sich und auf seine Weise, der Nachbar blieb ihm völlig fremd und sie entfremdeten sich gegenseitig. Kunst und Poesie berührten einander kaum, an lebendige Wechselwirkung war gar nicht zu denken, Poesie und Wissenschaft erschienen als die größten Widersacher." Und so blieb in jedem Wirkungskreise alles vereinzelt und zersplittert. „Nur ein Hauch von Theorie erregte schon Furcht." „Niemand wollte gestehen, daß eine Idee, ein Begriff der Beobachtung zum Grunde liegen, die Erfahrung befördern, ja das Finden und Erfinden begünstigen könne." Da erscheint nun Goethe

als der gewaltige lebendige Wille zur Einheit. Alles Naturwissen soll eins werden in dem durchgreifenden Gedanken desselben dynamischen Lebens der Natur. Alle Gebiete sollen Entfaltung des Urphänomens sein, wie es in die Gesamtheit der Phänomene sich entwickelt. In jedem Naturgebiete waltet ein einziger, unendlich sich abwandelnder Gedanke. Der Urgedanke bietet sich dem treuen Blick irgendwo in der Anschauung dar. So wird Wissenschaft in der nächsten Lebensnähe der Erscheinungen. Aber sie wird als höchste Einheit des Gedankens. Sie lebt von Ideen. Aber die Ideen entspringen in einem unmittelbaren Gewahrwerden. Goethes Naturerkenntnis bedeutet ein einziges Ineinander von gläubiger Kindlichkeit des Schauens und durchdringender Geisteskraft. Die Einheit, die er stiftet, ist zuletzt die Einheit der großen, sich selbst erschaffenden Persönlichkeit. Er versteht die Welt als die Einheit des Gedankens, der in seinem Verstehen zum Bewußtsein kommt. Die Einheit umfaßt nicht nur das Ganze der Natur. Sie umfaßt auch das Ganze des Geistes als Natur. Kann es gesagt werden, daß Goethe in seiner genialen Jugend ganz Natur, in seinem Weimarer Anfangsjahrzehnt ganz Geist gewesen, so ist die Einheit von Natur und Geist die große Tatsache und der große Gedanke, der seine Reife bezeichnet.

Genau in dem gleichen Geiste wie die Natur wird eine eigene neue Welt in der Kunst durch das Goethische Verstehen erschlossen. Es handelt sich um dasselbe Aufgehn der Gedanken in lauter unmittelbaren Erlebnissen des Schauens, um denselben Glauben an einfache letzte durchgreifende Gesetzlichkeiten, um wahrhaftige Urphänomene des Künstlerischen, um dieselbe Art, über die Werke der Kunst hinweg mit den großen Schöpfern und in ihnen mitschaffend zu leben, aus deren Geist das Werk hervorging. Die wenigen Seiten über „Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil" entfalten die entscheidende Typenordnung, in der die allgemeine Weise des Gestaltens sich bis zu ihrer Vollendung steigert. Die ein-

fache Nachahmung der Natur kann in einem stillen, in sich gekehrten Gemüt bei sogenannten toten oder stillliegenden Gegenständen zu Werken von hoher Vollendung führen. Die Manier, die über diese Art beschränkter Hingabe hinausgeht, besteht in einer selbstgeschaffenen Weise und Sprache, um das, was der Künstler mit der Seele ergriffen, wieder nach seiner Art auszudrücken. Der Stil entsteht, wo die höchste Gegenständlichkeit und Gesetzlichkeit der Erscheinungen ergriffen ward. Er ruht auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greiflichen Gestalten zu erkennen. Man würde sagen dürfen, daß Goethes „Götz" ein Werk aus einfacher Nachahmung der Natur sei, daß die „Iphigenie" in seinem Sinn des Worts der Manier entspreche. Der Stil liegt vor ihm als sein Ziel. Es wäre denn auch hier die Entfaltung seines Dichtertums, welche ihm das Verstehen für die Darstellungsweisen der bildenden Kunst und der Kunst im allgemeinen öffnet. Bei der einfachen Nachahmung der Natur überwiegt die Sache mit ihrer Zufälligkeit, bei der Manier das Gemüt des Künstlers, der bei Gelegenheit der Sache sich selbst mit seinem Persönlichsten ausspricht. Im Stil walten die innerlichsten notwendigen Gesetzlichkeiten der Gegenständlichkeit. Er bedeutet die höchste Sachlichkeit der zur Einheit mit dem Gegenstande gekommenen Persönlichkeit. Er zielt auf jene letzte Objektivität, in der Goethe sich vollendete, da sein Geist ganz Welt, die Welt in ihm Geist wurde. Das meisterliche kleine Schriftchen „Der römische Karneval" zeigt endlich, wie die Goethische Betrachtungsweise auf Gesellschaft und Menschenleben hinübergreift. Scheint irgend etwas rein willkürliches Spiel, so ist es gewiß das Gewimmel der Karnevalsfreuden. So sprudeln in Goethes Darstellung die bunten und vielfältigen Bilder anscheinend regellos empor. Aber dennoch waltet in dem allen die sicherste, unmerklich zwingende Gesetzlichkeit. Die Straße des Corso bestimmt die ganze doppelte

Richtung der Entfaltung. Alle die Willkürlichkeiten der Laune haben ihren Ursprung in aufweisbaren Urerlebnissen. Alles ist eine Einheit aus Raum, Zeit und Seele. Das wäre das letzte Ziel des schauenden Verstehens, die Bilder des Lebens in ihrer Unmittelbarkeit zu sehen und sie im Sehen zugleich als Ausdruck unentrinnbarer Gesetzlichkeiten zu fassen, die Dinge im Gesetz, das Gesetz in den Dingen zu ergreifen. Denn alles, was da ist, ist Gesetz, ist in der Einheit der bildenden Gedanken. —

Der Gedanke des Stils steht hinfort über allem Schaffen und Leben Goethes. Wenn der Stil auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis ruht, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren Gestalten auszusprechen, so ist ja offenbar, daß Goethes Dichten nur das letzte Wort seines Erkennens bedeutet und bedeuten kann. Seine Dichtung gibt in lebendigen Gestalten seine Wahrheit vom Leben. Diese Wahrheit aber ist bei ihm das Ende all seiner Erkenntnis von Natur und Geschichte. Goethes Erkennen, wie es in dichterischem Schauen begann, führt in gewaltigem Umkreisen zum dichterischen Schauen zurück. In allem waltet der gleiche gegenständliche, darstellende, schauende Verstand, der, wie er im Erschauen der großen Genialitäten des Herzens anfing, nun das Geheimnis der Natur in der Genialität ihres Schaffens aufdeckt und auf dem Wege über das All von Natur und Geschichte zum dichterischen Enthüllen der großen Lebensgesetzlichkeiten zurücklenkt. Im Feinsten und Letzten des menschlichen Daseins gilt es die großen Grundgestalten der Gesetzlichkeit darstellend zu schauen. Der Gedanke der Gestalt gewinnt eine unheimlich zwingende Macht. Das Griechentum erscheint als das rechte Urphänomen der Menschlichkeit, griechische Kunst als das Urphänomen des Künstlerischen überhaupt. Als Deutscher am Ende des achtzehnten Jahrhunderts in der Kunst Hellene zu sein wird die schwere Aufgabe, die abermals ins Unendliche weist. Im „Egmont" ist es noch, als ob die

beiden Lebenshälften Goethes sich ungeschieden gegeneinandersetzten. Er entsprang in Goethes genialer Jugendzeit und wurde in Rom vollendet. Damals war er das jubelnde Lied von dem Helden der genialen Lebensführung, des achtlosen und arglosen Übermuts zum Leben. Jetzt kam der entwickelte Weltverstand hinzu. Man gedenkt des Worts von Goethe an Karl August (17. November 1787): „Ich möchte nun nichts mehr schreiben, was nicht Menschen, die ein großes und bewegtes Leben führen und geführt haben, nicht auch lesen dürften und möchten." Wenn „Götz" ein geschichtliches Genrebild war, wird „Egmont" ein großes Historiengemälde. Wie ein Eisberg unaufhaltsam erdrosselt der spanische Zwang die niederländische Freiheit. Egmont fällt als das Opfer, das Urbild des kraft- und lebenstrotzenden niederländischen Volkes, das sich in Klärchen als seiner reinsten Erscheinung mit Leib und Seele ihm ergibt. Politik und Leben treten wie Todfeinde einander gegenüber, beide sprechen in der Dichtung mit gleicher Mächtigkeit. Doch bleibt ein Unzusammenstimmendes zurück, das erst ausgeglichen wurde durch Beethovens Musik. Sie hat dem Werke die innerste Seele zurückgegeben und es zu dem gemacht, was es in seinem innersten Wesen ist, zu einem heroischen und süßen Liede mit untermengten Bildern.

Wie „Egmont" auf die Frankfurter Tage, weist „Tasso" in seinen Ursprüngen auf den Weimarer Anfang zurück. Doch ist es, wie es vorliegt, durchaus ein neues Gedicht, in Sizilien neu aufgegangen, Goethes Begleiter bei dem Abschied von Italien, Träger der Qualen dessen, der in eine unwiderrufliche Verbannung getrieben wird, Werk und Trost seiner tiefen Einsamkeit im ersten Weimarer Jahr nach der Rückkehr, das erste in sich ganz vollendete, keinerlei Zwiespalt mehr in sich bergende Werk seines neuen Künstlertums, auch in Nachklängen nicht mehr der junge Goethe wie im „Egmont" noch der, der sich durch eine Zeit mächtiger Entwicklung hindurchringt wie in „Iphigenie", sondern Goethe der Mann in der vollkommenen

Sicherheit seiner neuen Sinnesart und Form, über „Werther" hinausstrebend, in einer Reihe mit „Hermann und Dorothea", den „Wahlverwandtschaften" und dem „Faust" ein Werk großer Goethischer Kunst, eine Dichtung, die die letzten Tiefen des Lebens aufschließt. Höchstens darin steht es vielleicht gegen jene ein wenig zurück, daß es mehr durch besondere Kultur bedingte Zustände des Lebens als seine ewig gleichen Grundgestalten und Gefahren herausstellt. In dieser Hinsicht gehört es in die Zeit hinein, in der Goethe um seine Stellung zur Kultur noch rang. Die vollendete Höhe der seelischen Kultur in allen Menschen der Dichtung ist der erste Eindruck des Werkes. Es ist nicht eine Kultur, die eigentlich nur in der Einbildung erfunden ward wie in der „Iphigenie". In all diesen Menschen lebt der natürliche Adel wirklicher Vornehmheit. Ohne eine Fügung der Gewaltsamkeit oder äußeren Geschicks werden sie, unter denen es das höchste Glück sein sollte zu leben, einander zu tragischem Verhängnis. Keine Poesie war mehr rein innerlich als diese. Die Leben bauenden Mächte des Menschendaseins enthüllen sich als Dämonen und furchtbare Bringer des Unheils. Es ist wieder ein Gedicht, in dem das Menschsein selber als Wonne und Glück und zugleich als verzehrendes Schicksal erscheint. Aber es ist das Menschsein auf der Höhe der Kultur. „Tasso" ist die Tragödie der Kultur auf ihrer Höhe. Es ist noch einmal, aber in diesem ganz neuen Sinne, die Tragödie der Genialität. Tasso ist der Dichtergenius, dem seine Träume das Leben, dem das Leben sein schaffender Traum ist, in der Weite jener überreizbaren Seele, der alles Idee wird und jede Idee ein Anlaß gewaltiger Gefühlsbewegungen im leichtesten Übergang von höchstem Jubel zu tiefstem Schmerz, doch mit stärkster Vorliebe für das Fühlen des Schmerzlichen. Er lebt beständig die Zufälle seiner Wirklichkeit als das schmerzvolle Gedicht vom Genius in seinem Glück und Weh. Auch sein Wesen ist Liebe. Aber er steht in einer Welt der Formen, der er zwar den Adel erhöhten Lebens zubringt, aber die ihre eigenen Gesetzlichkeiten

behaupten, und an denen er zerbricht, — unwiderruflich durch sich selber in die Verbannung hinausgestoßen, da doch alles zu seinem Heil verschworen ist. Es ist das Lied von der Genialität in ihrem Zusammenstoßen mit dem Leben in seinen festen Formen, Staat, Gesellschaft, Sitte. Aber nicht mehr wie im Werther und der Genialitätszeit gelten die Formen bloß als Erstarrung des Lebens, nicht mehr gilt die Genialität als einziges und höchstes Recht. Sie werden in ihrer höchsten Gestalt genommen, als feinste Sitte, als edelste Vornehmheit. Sie sind die feinen Hüllen, die Leben sich schafft und schaffen muß, damit überhaupt Gemeinschaftsleben möglich sei. Aber wie leer, wie todesnah und von Starrheit bedroht wäre auch dieses Leben ohne die Träume des Genius, die es erhöhn und verschönen. Genialität und Form, beide sind sie wohltätige, lebenbringende, holde Mächte. Es ist die Furchtbarkeit des Menschendaseins, daß sie zerstörende, verschlingende Dämonen sein können. Der Klagelaut tiefsten eigenen Erlebnisses klingt hindurch. Weimar und die eigene Genialität mit ihrer Freiheit! Staatsmann und Dichter! Goethe hat die festen Formen in ihrer heilsamen Notwendigkeit für das Leben begriffen unter tiefen Entsagungen und Leiden des Dichters. Die hohe Frau war auch ihm Seele und Verkörperung jener Form und Trost des Dichters zugleich. Italien und Weimar! wieder in den Geist der Enge statt des freien Lebens mit großer Kunst. Der Abschied von Italien als seinem wahren Leben gab das Grundgefühl der Dichtung: das Leiden des Mannes, der von inneren dämonischen Mächten in unwiderrufliche Verbannung getrieben wird. Der Tiefsinn des Gedichtes ist, daß es die Mächte des Lebens selber sind, die ihn treiben. Es heißt, das Unglück der beiden Männer Tasso und Antonio sei, daß die Natur nicht einen Mann aus ihnen machte. Goethe war Tasso und Antonio zugleich. Daß er es ward, war der Abschied von seiner genialen Jugend. „Tasso" ist die Absage an seine Genialitätszeit und an Rousseau. Aber das Gedicht verrät viel, — daß nämlich diese Einheit den tiefsten Zwie-

spalt in sich barg, der im Innersten gefühlt werden konnte als einer, der Verzweiflung in sich trug. Goethe selbst war wie seine Natur ein Wesen, dessen Einheit Entzweiung in sich löste, bei dem tiefe Entzweiung zur Einheit strebte.

Der „Tasso" zeigt, wie tief die Zweiheit seiner Naturen von Goethe gefühlt wurde, und wie er mit ihr ein dämonisches Verhängnis in sich trug. Wenn Goethe gedachte, in der Freiheit und Losgelöstheit seines italienischen Lebens alle angefangenen Werke hinter sich zu werfen und so die Bahn für neues Schaffen frei zu machen, so sollte zuletzt Faust als Kurier seine Ankunft melden. Aber der italienische und nachitalienische Goethe stand dem eigenen Faustentwurf in völliger Fremdheit gegenüber. Er war einfach nicht imstande, ihn auszuführen. Als er ihn 1790 als Fragment herausgab, war es vermutlich ein Beweis, daß er auf die Vollendung endgültig verzichtet hatte. Winzige Stückchen sind neu hinzugekommen. „Erhabner Geist, du gabst mir, gabst mir alles" — Goethe schreibt die Wonne seines italienischen Glücks im schauenden Erkennen von Natur und Geschichte mitten in den Faust hinein, ohne zu fragen, ob etwas derartiges in den Zusammenhang der Entwicklung irgendwie paßt. Mit der Hexenküche, die Faust verjüngt, setzt er eine Trennung zwischen Faust dem Erkennenden und Faust dem Lebenden, — eine Scheidung, von der das Gefühl des jungen Goethe nichts wußte. Er fügt den Stoff in seine mythologischen Zusammenhänge und rückt ihn damit bewußt von sich selber ab, während er in seinem Sturm- und Drang-Faust ganz mit seinen Helden eins war. „Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist" — führt mitten in der jetzigen zweiten Studierzimmerszene das Fragment nach dem ersten Faustmonolog fort. Hier treten Mephistopheles und Faust zum erstenmal in schroffem durchgeführtem Gegensatze gegeneinander. Faust bedeutet das Streben zur Fülle, Allheit und Ganzheit des Lebens. Des Teufels Lockung besteht darin, daß er uns in flacher Unbedeutendheit fange. Dies ist

nun freilich der Goethische Lebensgedanke, wie er in seiner Naturerkenntnis reif geworden ist, die Botschaft von dem unabläßig im Streben nach dem Unendlichen sich steigernden und behauptenden Leben.

Indessen ward doch auch das neue Weimar für Goethe schließlich wieder eine Heimat, als ihm gelang, in einem Stückchen italienisch-antiken Sinnenlebens etwas wie einen Nachklang römischer Tage in die nordische Welt hineinzuzaubern. Die erste wirklich neue Dichtung des neuen Menschen und Künstlers Goethe waren die Römischen Elegieen. Wie seine Liebe zu Christiane selbst konnten sie von bloß nordischen Menschen nicht verstanden werden. In jener schuf er sich, jenseits von Sitte und bürgerlicher Gewohnheit, den Frieden der Sinne, der zugleich Friede der Seele war, der von allen Anspannungen durch Fremdes und Äußeres gelösten Seele. In den Römischen Elegieen singt er deutsche Lieder eines römischen Dichters — ganz eins geworden mit antiker Sinnenfreude, aber mit einer viel reicheren Seele und vollendeteren Kultur. Die Natur spricht und ist ganz Geist geworden. Der Geist jubelt als reine Natur. Es ist die Einheit von Natur und Geist, die als höchster Gedanke jetzt über all seinem Leben, Schaffen und Denken leuchtet. —

Es gab nicht leicht in der deutschen Geistesgeschichte eine bedeutsamere Antwort als die, die Schiller in dem entscheidenden und ihre Freundschaft begründenden Gespräche Goethe gab: „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee.“ Wenn Schiller sich über jene zerstückelte Art der Naturbetrachtung beklagte, mit der die bloßen Fachgelehrten sich untereinander verständigen, und die einen weiteren Kreis kaum anziehen könne, so traf er genau die Weise, die Goethes Verzweiflung gewesen, und die ihn in seine geniale Eigenart des Naturschauens hineingetrieben hatte. Mit dem Verneinenden des Satzes standen die beiden Männer einander so nahe, wie Schiller gar nicht ahnen konnte. Ebensowenig aber konnte Goethe ahnen, daß das Wort Schillers auf das bestimmteste dasjenige traf, worin der

Gedanke Goethes einer letzten Befangenheit verhaftet blieb. Er löste ihn aus seiner Vereinzelung und stiftete die Einheit zwischen Goethes Geisteswelt und der deutschen philosophischen Kultur. Schiller war uneingeschränkt im Rechte. Goethe glaubte damals noch seine Ideen mit Augen zu sehen. Er meinte in Italien, er werde etwa im Garten des Alkinous zu Palermo die Urpflanze leibhaftig auffinden als eine Wirklichkeit in der Welt der Erfahrung. Aber die Urpflanze ist wirklich nicht in diesem Sinne eine tatsächliche Gegebenheit. Sie ist der bloße Gedanke der einfachen Urgesetzlichkeit, die das Pflanzenleben bildet. Jede Pflanze und jeder Teil jeder Pflanze ist die Urpflanze unter gegebenen Bedingungen der Erscheinungswelt. Es ist demnach wahr, die Urpflanze ist ein reiner Gedanke, ist rein eine Idee. Aber die Idee bedeutet die Einheit der Gesetzlichkeiten in der Erfahrung. Sie ist es, die als der leitende Gedanke der Betrachtung die Mannigfaltigkeit der Gegebenheiten in die Einheit der Erkenntnis zusammenfaßt. Wohl ist es richtig, jene letzte Ganzheit der Erkenntnis ist ein Gegenstand des schauenden Denkens. Dies allein faßt die Gedanken, die das Ganze der Erscheinungswelt schauend bedeuten. Aber es ist nicht ein Schauen mit den Augen des Leibes. Es ist ein Schauen mit Geistesaugen. An dieser Stelle und sicherlich unter dem Eindruck jenes Gesprächs ging ja Schiller das Begreifen des Goethischen Genius auf. Er verstand ihn völlig richtig durch den Gedanken des intuitiven Verstandes, der den letzten Grenzbegriff der Kantischen Erkenntnislehre bildete. Als Schiller dies Verständnis aussprach, war es die neugegründete deutsche Philosophie selber, die als die Lehre vom Geiste in seiner Ganzheit in Goethe die vollständigste Verwirklichung des Gesamtgeistes in der Erkenntnis begriff. Erst durch diese wahrhaft philosophische Tat kam Goethe zum vollkommenen Verstehen seiner selbst. Er hat später, auch dem Wortlaut nach, den Schillerschen Einwurf völlig zugegeben. „Wie ich früher die Urpflanze aufgesucht, so trachtete ich nunmehr, das Urtier zu finden, das

heißt denn doch zuletzt: den Begriff, die Idee des Tieres." So ging ihm das Verständnis auf, daß er jene letzten Einheiten des Gedankens nicht, wie er glaubte, in holder Gebundenheit an das Wirkliche empfing, sondern daß er sie schuf. Nur war es ein Schaffen, das im Empfangen selbst entstand. Es war ein Denken, das Schauen war und blieb. Der Geist erschuf sich selbst in jenen Organen, die unmittelbar die Gesetze der Dinge sind. Die Einheit von Geist und Natur vollzog sich in einer großartigen Schöpfungstat. Der Geist ergriff sich selber als der Schöpfer der Natur. Er ergriff sich so nicht in den bloßen Begriffen, die die Bedingungen des Naturgedankens sind, sondern in den Anschauungen, die als bildende Gesetzlichkeiten das Ganze der Erscheinungswelt vom Ganzen in die Teile durchwalten.

Goethe war die Erfüllung Kants. Er bildete die Welt, in der der Kantische Gedanke vom Verstande als dem Schöpfer der Natur, von der Einheit von Natur und Geist zur Wahrheit wurde. So tiefen Sinnes voll war es, daß er wagte, was der Alte vom Königsberge ein Abenteuer der Vernunft genannt hatte, indem er das Lebendige in der Natur im Sinne des Entwicklungsgedankens deutete. Die wesentlichste Tat der Fortbildung für die Kantische Philosophie geschah in der Weisheit Goethes. Der Gedanke der Einheit von Geist und Welt wurde durch das All der Erscheinungen durchgeführt, der bei Kant nur in seiner Bedeutung als Grundlegung für das Erkennen begrifflich herausgestellt war. Darum trat in den Gesprächen über Kunst und Kunsttheorie die auffälligste Übereinstimmung zwischen Goethe und Schiller hervor. Darum tat Schillers Kunstphilosophie, wie sie in den Briefen über ästhetische Erziehung Goethe dargeboten wurde, ihm wohl wie ein Trank, der unserer Natur gemäß ist. Wenn die Schönheit bei Schiller Freiheit in der Erscheinung hieß und bei Goethe das gesetzmäßig Lebendige oder das Gesetz, das in die Erscheinung tritt, in der größten Freiheit, nach seinen eigenen Bedingungen, so war

dies genau derselbe Gedanke, dort vom Geiste her, hier von der Natur aus ergriffen. Aber da Natur und Geist dasselbe sind, so muß ja diese Einheit sich offenbaren. In beiden Bestimmungen ergibt sich das Schöne als jene Einzigkeit des in sich vollendeten und seligen Lebens, die Einheit des Unendlichen und Endlichen. In beiden erscheint es als der krönende Gedanke der Welt. In beiden begreift sich Sinn und Bedeutung so gut des Goethischen wie des Schillerschen Wirkens, als Schöpfer des Schönen das Bewußtsein der Menschen zu erhöhen zu einem stärkeren Leben in Kraft und Wahrheit des Menschentums. Wenn Goethe seine Wahrheit verstand als getragen vom Ganzen der Natur, so durfte er sie nun auch wissen als gestützt von der reifsten philosophischen Erkenntnis, einig mit ihr, ihr höchster Ausdruck. Es war für ihn das Hinaustreten aus der naiven Gebundenheit in die Klarheit des Gedankens, der Übergang in die volle Bewußtheit seines Wesens. Er war, mehr als er wußte, im Rechte, wenn er sich selbst durch die „Kritik der Urteilskraft" bejaht und bestätigt fand. Dies Buch schloß wahrhaft den Künstler und den Denker in Goethe zur Einheit zusammen. Wenn die Reife unserer Mannheit besteht in der sicheren Bewußtheit unserer Kräfte, so hat erst Schiller Goethe seine volle Mannesreife gegeben. Alle Kräfte in ihm hat er gelöst.

Es ist von den wissenschaftlichen Arbeiten hier nicht zu reden. Auch in ihnen erfuhr Goethe die wohltätig spornende Einwirkung des immer vorwärts drängenden, immer zur Tat treibenden Schillerschen Willens. Die Wirkung lag darin, daß das reine Empfangen hinübergeleitet wurde in die Bewußtheit der gedanklichen Tat. Begriffliche Unbestimmtheiten wurden berichtigt. Lücken im Gedankenbau wurden ausgefüllt. Der Gliederbau des Gedankens trat schärfer umrissen hervor. Es mag sein, daß die Schillersche Bewußtheitsstärke hin und wieder für Goethe etwas Unheimliches hatte. Er machte ja eigentlich nichts mit dem Verstande, alles im gläubigen Schlaf-

wandel des fühlenden und schauenden Kindes. Schillers Licht war leicht grell bis zum Blenden. Doch erfuhr Goethe wirklich erst so, wie reich er war, und, wenn das Wort nicht zu seltsam klingt, wie klug er war. Was aber nie vergessen werden darf, ist dies, daß der Weg des Dichters Goethe in den Schillertagen von „Wilhelm Meisters Lehrjahren" über „Hermann und Dorothea" zur Vollendung vom ersten Teil des „Faust" ging. Kein Zweifel, daß auch hier Schillers gewaltiger Wille den Freund über eigenes Zaudern und Bänglichkeiten hinaustrieb. Denn hier stand im Wege des Goethischen Schaffens die einzige Unbedingtheit der Erfahrungswelt, an die Goethe glaubte. Die griechische Kunst sollte, wie sie in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit vorlag, das absolut Schöne in der Dichtung und damit das schlechterdings bindende Vorbild sein. So ergaben sich Versuche wie die Achilleis, der erste Entwurf der Helenatragödie, die Natürliche Tochter, die Goethe ganz eigentlich für die Vollendung seines Dichtertums gelten sollten. Aber wenn diese Werke, was bei Goethe sehr merkwürdig ist, einigermaßen zu den gemachten gehören, so offenbaren die gewachsenen die schönste Einheit seiner Kräfte. Beinah gegen Goethes Widerstand erreichen sie das höchste Ziel und sind so sehr unmittelbares Leben wie reine Durchgestaltung, lebende Gestalt, gestaltetes Leben, so deutsch an Seele wie hellenisch im sicheren Formwillen, seine deutschesten Werke von schlechterdings vollendeter griechischer Formgestaltung.

Kaum klingt noch in „Hermann und Dorothea" die Bewußtheit zur Homerischen Idylle mit. Das schlichteste deutsche Menschentum wird zum unmittelbaren Ausdruck reiner Menschlichkeit und dadurch zu vollendeter Schönheit. Im „Faust" — gerade darum für Goethe fast unheimlich — schwindet jede Spur gewollter Befangenheiten. Die jugendlich geniale Unmittelbarkeit ausströmender Dichterkraft ist wieder da. Die Vorspiele und die Ausfüllung der großen Lücke zwischen dem ersten Faustmonolog und der zweiten Studierzimmerszene bilden den wesent-

lichen Zuwachs zur Vollendung. Von der Erschütterung durch die Tränen, die das strenge Herz wieder weich machen im heranschwankenden Gedanken an die Jugend und ihr höchstes Dichtungsgebilde, über den Streit der Stimmen in seiner Brust, bei dem die Roheit des Theaters und die selbstzufriedene Laune der Zuschauer gegen den Sinn reiner Dichtung kämpfen, erhebt sich der Dichter zu dem Gedanken, der das Ganze seiner Dichtung in eine Einheit zusammenschließt. Der Gedanke wölbt sich über der Gesamtheit seiner Arbeit als seine letzte Überzeugung vom Leben. Es ist die Entwicklungsidee als Evangelium. Wenn im Menschen die göttlichen und teuflischen Kräfte ringen, so sind die teuflischen die, die ihn festhalten und erstarren lassen wollen im Alltag und Behagen, aber das Göttliche in ihm ist jene Kraft, die in jedem Niedersinken nur den Anstoß sieht, immer wieder und in immer höherem Geiste sich zu erheben und unablässig nach dem unbedingten Werte zu suchen, in dem sein Leben sich zufrieden geben kann vor dem Gewissen. So führt der Dichter nun seinen Grübler in das Leben hinüber und rollt das Ganze des Lebens als die Folge der immer neuen Fragen und Überwindungen vor ihm auf, die zuletzt doch nur alle die eine Frage des Lebens und seines Wertes bedeuten.

4. Goethe in seiner Vollendung

Auf das allerdeutlichste bezeichnet Schillers Tod den letzten großen Absatz in Goethes Leben. Er tritt allgemach und gelassen mehr und mehr in sein herrliches Greisenalter ein. Sein Greisenalter ist eine neue Jugend. Es ist die große Zeit der Goethischen Weisheit. Diese Weisheit bedeutet eine wahre Weltherrschaft. Er waltet als der Patriarch des Geistes im Abendlande der alten und der neuen Welt. Es ist der große Mensch Goethe, den Neugier, Verehrung, Dankbarkeit, Andacht von allen Seiten suchen. Zur letzten Ausprägung kommt der leitende Gedanke, der sein ganzes Dasein trägt: das All der Dinge und des Geistes anzusehen als einen einzigen großen Gegenstand

des persönlichen Erlebens, es in der Beziehung auf das eigene Selbst wesentlich und allein zu betrachten und so dies Selbst bewußt als den Mittelpunkt der Welt zu behandeln. Der Mensch ist nach Goethe der feinste physikalische Apparat. Was ist die noch so genau abgestimmte und gemessene Saite gegen das Ohr des Musikers? Bei Goethe tritt der eigene Gesichtssinn an die Stelle der Dunkelkammer und ihrer Ritzen. Wenn die mathematische Physik alles Dasein als Größe denken möchte und es damit in reinen Verstandesbegriffen als ein lediglich Objektives vom Subjekt loslöst, so waltet darin nach Goethe Künstlichkeit und Qual und betrügerischer Schein. Die Welt in Goethes Bewußtsein ist nach ihrem Wesen Qualität. Goethe ist der große Lehrer der Welt als Qualität. Qualität ist die Gestalt, unter der die Welt im Menschen erlebt wird. Die Tiefe, den Umfang, die Allheit des Erlebnisses setzt Goethe mit Bewußtsein in ihr Recht ein, Quell aller Wahrheit zu sein. Bücher, Gedanken und Menschen wertet er ausschließlich danach, ob und wie sie ihn fördern. Den Begriff der Wahrheit bestimmt er dahin, daß wahr sei, was fruchtbar ist.

Grundsätzlich wird die Möglichkeit und Tatsächlichkeit völlig anderer Arten des Erfassens und der Ausprägung zum Gedanken anerkannt. In einer grenzenlosen Weite des Verstehens begreift er die auseinandergehenden Denkweisen der Menschen als ebensoviele persönliche Notwendigkeiten. Hier scheint denn fast eine neue Sophistik aufzugehen, in der das All des Gedachten in lauter Subjektivitäten sich auflöst. Aber das Gegenteil ist der Fall. Zugrunde liegt die Gewißheit des Einen unendlichen Alls göttlicher Gedanken, die einheitlich und einfach, lebendig und beweglich in unermeßlichen Mannigfaltigkeiten vom Ganzen in die Teile walten. Dies bedingt und trägt in sich den Gedanken der Einen letzten Wahrheit, die mit dem Göttlichen zusammenfällt. Darin behauptet sich der Spinozismus Goethes. Aber die Eine Wahrheit erscheint unter den abertausend Brechungen der menschlichen Sinnesweisen. So sind sie alle in der Wahrheit,

so wunderlich sie sich oft gebärden, und das ewig Eine spielt in unzähligen Lichtern. Dies heißt eigentlich die Menschen verstehn, daß man sie in ihren Bezogenheiten auf das Wahre erkenne, und auch dieses Verstehens ist kein Ende. Auch die Wahrheit ist in Goethe immer aufs neue ansetzende, immer aufs neue erlebte Tat. Zur Wahrheit gehn heißt die Unfruchtbarkeit der Befangenheiten überwinden und sich zum ewig Fruchtbaren finden. Alles ruht auf dieser letzten Voraussetzung von der Wahrheit als einem ewig fruchtbaren Leben. Alles ist im Grunde unendlicher Glaube an das Lebendige. So wird wie das menschliche Erkennen, so alle Torheit der Menschen ein Gegenstand Goethischen Begreifens. Aber auch in der menschlichen Torheit waltet sinngebend die Wahrheit. Die Welt in all ihren Erscheinungen des Treffens und Irrens ist Gottes.

Hier breitet sich das unendliche Feld der Weisheit Goethes über der Menschen Leben und Treiben. Es ist die Weisheit einer unendlichen Erfahrung. Aber sie ist himmelweit entfernt von einem bloßen Aufraffen von Erfahrungsgegebenheiten. Sie ist ein Erschauen von lauter kleinen Urphänomenen und Grundgesetzlichkeiten. Sie deckt die Gesetzlichkeiten auf, die sich in den unendlichen Bezogenheiten der menschlichen Dinge ergeben. Sie ist die Weisheit vom Lebendigen, wie es sich in allen Hemmungen offenbart und behauptet. Wer das Wahre bekämpft, schlägt nur in die Flamme, daß die Funken stieben und zünden, wo sonst Dunkel war. Der Spitz aus unserm Stall, der uns überall bellend verfolgt, beweist nur, daß wir reiten. Keinen Ärger über Widrigkeiten und Gemeinheiten, die nun einmal das Gute und Echte hassen müssen, und die, da sie die Masse sind, das Mächtige bedeuten. Keine Klage über Feinde! „Sollten die je werden Freunde, Denen das Wesen, wie du bist, Im Stillen ein ewiger Vorwurf ist?“ Goethe spricht viel von Entsagung. Es ist die Entsagung in den blinden, ungeregelten Wünschen. Keine Weisheit ist weniger Weisheit der Entsagung als die seine, keine ist freier von

der Grämlichkeit und Bitterkeit des in Erfahrung Versengten und Abgebrühten. Es ist die Weisheit der Tat. Zum Wahren kommen, im Wahren bleiben heißt Leben. Und es gibt ein Leben. Und das Leben ist der ewige Sieger. Das Leben ist Gott. Denn jene letzten einfachen Einheiten des Gedankens, die als die Urphänomene das All zuletzt sind und aus sich entlassen, werden als die Gottesgedanken gedacht und müssen so gedacht werden, da sie, wenn auch unter den Bedingtheiten der Menschlichkeit erfaßt, doch die rein gedanklichen Einheiten sind, die für uns das Letzte, das Unbedingte, wenn nicht sind, doch bedeuten, das Unerforschliche, auf dem alles Erforschliche ruht. Im Erforschlichen unermüdlich sind wir doch letzter Unerforschlichkeiten gewiß. Wir sind so grenzenlos im Streben wie demütig und selbstbeschränkend in der letzten Bescheidung. Überall im Wahren sind wir in Gott und seinem Leben. Uns der Teilnahme an den Gottesgedanken gewiß zu machen — das heißt Erkennen, uns erheben in das Mitleben mit den Schöpfungsgedanken.

So ist nun das faustische Streben, schaffend Götterleben zu genießen, in eine ihrer Methoden und Grenzen bewußte Wissenschaftlichkeit übersetzt. Das ist der Sinn des Worts aus Neapel von dem einfachen Rad des Daseins, das uns nur so wunderlich vorkommt, weil wir mit herumgetrieben werden. Es ist das Rad der großen Einheit der Gottesgedanken in den Urphänomenen. Welch ein Wort des fast vermessen klingenden Hochgefühls ist das zu Sulpiz Boisserée: „Es ist wahrhaftig keine Kunst, unser Herrgott zu sein, es gehört nur ein einziger Gedanke dazu, wenn die Schöpfung da ist.“ Das ist ja die Größe Gottes, daß er der Eine ist und als der Eine das All. Es gehört der Eine Gedanke des aus dem Urphänomen und seiner Einheit in der Stetigkeit des Lebens sich in alle Mannigfaltigkeiten der Erscheinungen entwickelnden Alls dazu, um, wenn die Schöpfung da ist, den Gottesgedanken nachzudenken. Goethe umfaßt in dieser Weise des in Gott lebenden Ver-

stehens den ungeheuren Kosmos der Natur, der Kunst und des Menschenlebens.

An einem einzigen kleinen Spruche sei aufgewiesen, wie er es vermag, ein ganzes Gebiet geistiger Wirkungen und die Stellung der Menschen zu diesem Gebiet in einem Satze zu erhellen. „Den Stoff sieht jedermann vor sich, den Gehalt findet nur der, der etwas dazu zu tun hat, und die Form ist ein Geheimnis den meisten." Jedes Kunstwerk besteht aus Stoff, Gehalt und Form. Die meisten Menschen sehen in ihm nur das Stoffliche, — so etwa im „Werther" nur die äußeren Ereignisse, bei denen sie dann vor allem danach fragen, ob das so oder wie es in der Wirklichkeit gewesen ist. Es gibt sogar eine angebliche Wissenschaft von diesen Dingen, die genau so verfährt. Darüber hinaus fassen sie etwa noch, was auch rein zum Stofflichen gehört, die Gesinnungen auf und beurteilen sie danach, ob sie und damit die Menschen dieser Gesinnungen ihnen sympathisch oder unsympathisch sind. Solchen Beurteilern ist und bleibt die Kunst nur Stoff. Den Gehalt findet nur der, den eigene Erfahrung und Bildung zu ähnlicher Haltung im Leben und Denken geführt hat. Dieser haftet nicht am Stoffe. Er schafft das Werk aus sich selber wieder. Er findet seine Seele, indem er ihm die eigene Seele gibt. Nur so gibt es ein Lesen großer Dichtung. Den Gehalt des „Werther" findet nur, wer weiß, was große Liebe ist, und welche Genialität des Herzens sie bedeutet. Denn die Genialität des Herzens ist Liebe. Sehr wenige Menschen wissen das. „Und die Form ist ein Geheimnis den meisten." Die Form besteht in der inneren Notwendigkeit, mit der sich der Gehalt am Stoffe in der Gesamterscheinung des Werks zum Ausdruck bringt und Gestalt gibt. Nur wer die Form ergreift, versteht das Werk. Es geschieht durch ein Einswerden mit dem Werke und Leben in dem Werke, bei dem alles Einzelne nach seiner Notwendigkeit im Ganzen, das Ganze als die Notwendigkeit aller auseinander notwendig fließenden Einzelheiten erschaut

wird. Die Form allein ist das Kunstwerk. Der kleine Spruch enthält die Gesamtphilosophie der Kunst. Er enthält die Gesamtlehre von der Stellung der Menschen zur Kunst und macht einen Querschnitt durch das Ganze der Menschheit. Aber er enthält noch unendlich viel mehr. In jedem Menschenleben gibt es Stoff, Gehalt und Form. „Den Stoff sieht jedermann vor sich" — die einzelnen, zerstückten, unzusammenhängenden Tatsachen. Danach pflegen wir die Menschen zu beurteilen — in jener verständnislosen, dünkelhaften, harten Beurteilung, die als der Grund des Pharisäismus und der Lieblosigkeit Ursprung unendlichen Elends unter den Menschen ist. „Den Gehalt findet nur der, der etwas dazu zu tun hat." Nur wer wie wir gerungen hat, wem es wie uns ernst war, versteht Ernst, Recht und Qual in unserm Dasein. „Und die Form ist ein Geheimnis den meisten." Aber wer sieht etwas von der gestaltenden Gesetzlichkeit und Notwendigkeit, die alle Einzelheiten, die oft so unverständlichen, in unserm Leben heraustreibt, damit sich unser Wesensgesetz erfülle, damit wir selber in all unserm Sein zum Symbol werden des in uns angelegten göttlichen Gedankens? Gott sieht allein die Form, denn er ist die Form. Darum ist Gott die Liebe. Das Sprüchlein schließt also auch alle Äußerlichkeiten und Tiefen des Menschenlebens auf und richtet uns alle in unserer Stellung zu den Mitmenschen und nach unserer Nähe und Ferne zu Gott. Ja, es schließt das All auf für die Erkenntnis. Denn das All ist Stoff, Gehalt und Form, Stoff für jedermann und alle, Gehalt für die, in denen etwas von göttlicher Notwendigkeit die Verwandtschaft stiftet zu den göttlichen Notwendigkeiten im All, Form für die wenigen, denen das letzte Geheimnis fällt, und die das Eine in Allem, das All im Einen als einen alles gestaltenden Zusammenhang der Gesetzlichkeit verstehen. Von den Forschern in allen Einzelwissenschaften und in der Gesamtwissenschaft bleiben die meisten im Stoff hängen, wenige dringen zum Gehalt, selten einer zur Form. Daher so viel Dunkelheit, Zwie-

spalt und Feindschaft zwischen denen, die sich geistig bemühen. So viel enthält dieser kleine Spruch.

Wie dieser wollen alle Sprüche Goethes auseinandergesetzt und ausgeschöpft sein. Alle gehören sie in jene Weisheit, die als Einheit mit dem Göttlichen tiefste Frömmigkeit ist. Will man bei dieser Haltung des Geistes Vorläufer finden, so wäre Leibniz weit mehr zu nennen als Spinoza. Aber im Tiefsten ist es ja nur das eigene Goethische Wesen, das in dieser Anschauungsweise sich in lauter ursprünglich erlebte Gedanken umsetzt. Er redet als einer, der Gott erfahren hat. Er spricht als ein wahrhaftiger Prophet. Wie dem Propheten seine persönliche Erfahrung Gottes alles ist, so daß er nichts als sich selber und seine Begnadigung verkündigt, so kehrt in Goethe diese Haltung des Geistes auf der letzten Höhe der Bildung wieder: es ist dieses Selbst, das in seinem schauenden Erkennen zur Welt geworden ist, welches er als seine Königsgabe den Mitmenschen übermittelt.

Was kostet es ihn, eine ganz neue Welt des Geistes in sich aufzunehmen, auch mit ihr eins zu werden und im West-Östlichen Divan als der Patriarch aus dem Osten vor seine Deutschen zu treten, darüber hinaus aber das tiefste Begreifen jenes östlichen Lebens, seiner Weisheit, seines Frommseins, seiner Gottversunkenheit, seiner Liebe mitlebend mitzuteilen? Es ist die Tiefe seiner eigenen Liebe, die im Menschlichen keine Grenze findet! Es wird dies Selbst selber schließlich ein letzter Gegenstand seines schauenden Verstehens, da er nichts Wichtigeres zu übermitteln hat, als daß man dies wunderbare Werkzeug begreife, das die göttliche Welt sich zu ihrer Offenbarung geschaffen hat. So entstehen die Bände von „Dichtung und Wahrheit", die auch die Italienische Reise, die Campagne in Frankreich und selbst die Tag- und Jahreshefte umfassen. Es ist die gleiche zugleich kindliche und tiefst philosophische Art seiner Wissenschaftlichkeit, die all die zufällige Fülle und Buntheit der Erlebnisse liebevoll nachlebend ausbreitet und in ihr die

tiefen göttlichen Bedeutsamkeiten und Gesetzlichkeiten erkennt oder ahnen läßt. Er wird sich selber zum Symbol der unvergänglichen Dinge. Er begreift, daß er all sein Tun und Treiben eigentlich nur symbolisch ansieht. Wie alles Wirkliche nur Ausdruck göttlicher unvergänglicher Gedanken und so die ganze Natur ein Symbol, so ist er es selber. Die letzten erzählenden Werke rücken in diese unglaubliche und unfaßbare Weite und Hoheit der Betrachtung hinein. Wie bewegen sich „die Wahlverwandtschaften" ausschließlich unter Menschen der höchsten Kultur der Seele! Auch in ihnen walten die dämonischen Urkräfte der Menschlichkeit. Goethe versteht sie in teilnehmender Liebe. Aber er hält mit Unerbittlichkeit auf die Heiligkeit der Grundgestalten, durch die die Menschheit dem Gemeinschaftsleben Möglichkeit, Dauer und Bestand gibt. Es ist das Ineinander von dämonischer Beweglichkeit und Bestimmtheit der Formen, das allein ein All möglich macht. So deuten die „Wanderjahre" in alle Mannigfaltigkeiten menschlichen Gewerks, wirtschaftlichen, bürgerlichen, sittlich-erzieherischen Lebens, nicht ohne an die undurchdringliche Welt des nur geahnten Geistigen, Jenseitigen zu rühren, und indem sie die großen Gedanken für alle diese Gebiete des Bestrebens ausbreiten.

Der zweite Teil des Faust vollendet diese Dichtung der hohen Symbolik. Noch immer wird nach dem letzten Wert in menschlichen Dingen gefragt. Finden wir ihn in der großen Welt? finden wir ihn in der höchsten Bildung? Wir finden ihn in der Tat für unser Volk. Um uns Leben pflanzen, das in ewigem Kampf mit der Umwelt die männliche Tüchtigkeit wahrt und das faustische nie befriedige Streben nach dem Unendlichen zur Seele eines Volkes macht — das ist es. Das heißt im Sittlichen göttliche Natur sein in ihrer ewigen Fruchtbarkeit und Lebendigkeit der aus sich selbst sich erneuenden, neuerschaffenden Entwicklung. Der zweite Teil des Faust wiederholt den Goethischen Weg von Weimar über Italien zur letzten Erkenntnis und Beruhigung in der tatfrohen Weisheit des

deutschen Idealismus. Er bedeutet den Gang der Goethischen Selbstaufklärung, die Reihenfolge seiner Überwindungen. Goethe hebt sein Volk mit sich zu seiner letzten Weisheit, in der sich alle seine Arbeit schließt. Sein Verstehen in seinem letzten Gedanken ist Tun. Als ein Wecker der Tat wollte er unter uns lebendig bleiben. —

Die Selbstbildung Goethes, die nichts anderes ist als das volle Auswachsen all seiner Anlagen zu der in ihm gewollten Geistesgestalt, löst für den Menschen der Gegenwart die große Frage der wahren Bildung auf. Er gründet seine gesamte Geisteswelt mit ihren einheitlichen und allumfassenden Gedanken auf das unmittelbar Geschaute. Auf die im Schauen ergriffenen Urphänomene geht alles zurück. Dadurch wahrt er sich im Ganzen seiner Lebensarbeit die volle Unmittelbarkeit. Keine vorgefaßten Begriffe treten zwischen ihn und die Dinge. Aber diese Unmittelbarkeit, so sehr sie bis ins Greisenalter die des Kindes bleibt, ist doch nicht diejenige des Wilden, der noch nichts gelernt hat und nichts weiß und einfach gezwungen ist, zum erstenmal zu finden. Es ist die Unmittelbarkeit der letzten und vollendeten Kultur. Obschon sie uns in die Unmittelbarkeit der Natur zurückbringt, ist es doch eigentlich die Unmittelbarkeit der Freiheit. Sie bedeutet eine gewaltige Befreiungstat. Sie will nichts wissen von all dem aufgehäuften Gedankengut der Zeiten in wahren, halbwahren und irrigen Begriffen und will vor der Natur stehen „ein Mann allein", als habe sie noch niemand gesehen, und als solle sie zum erstenmal im Gedanken aufgehen. Aber diese Unmittelbarkeit besagt noch weit mehr. Sie bedeutet in sich selbst die Einheit des Gedankens, der das All der Erscheinungen durchwaltet. Sie richtet sich auf das Ureine jener letzten Anschaulichkeit, die das Rätsel der Erscheinungsfülle auflöst. Sie ist also in sich selbst Kultur. Die Natur ist in diesem Verfahren selber Kultur geworden. Alle Spannung des ewigen Zwiespalts im Menschen ist in der Einheit gelöst. So viel bedeutet

es, daß hier schauendes Denken waltet, das Schauen Denken, das Denken Schauen ist. In diesem höchsten Sinne hat Goethe die Bildungsaufgabe des modernen Menschen gelöst.

Die meisten Menschen, wir alle sind im Gefängnis. Entweder bleiben wir befangen in der Zufälligkeit unserer blinden Erfahrungen, in unbelehrter bloßer Empfänglichkeit dem Reiz der Täglichkeiten hingegeben. Oder aber wir liefern uns aus an die einmal angenommenen Begriffssysteme und erstarren mit ihnen. Mit uns und auf uns spielt die Überlieferung oder die Ahnungslosigkeit und beide mit ihrem Zufall. Bei den meisten aber ist beides der Fall. Auch so mancher Meister seines Fachs bleibt in dem, was nicht seines Faches ist, Kind und Wilder zugleich in der Zufälligkeit seines Empfangens, den Herkömmlichkeiten der Meinung verfallen. Goethe ist in der Freiheit. Sein Empfangen ist Tun, seine Empfänglichkeit Tat, sein Anschauen Gedanke, seine Wirklichkeit Wahrheit. Und es ist das All der Erscheinungen, das er in dieser Überwindung nimmt. Er hat es uns vorgelebt und durch die Tat die Möglichkeit erwiesen, bei vollendeter Kultur die volle Unmittelbarkeit der Natur zu wahren, in der reinsten Unmittelbarkeit der Natur sichere und durchgebildete Kultur zu sein.

In einem viel umfassenderen Sinne, als selbst die Deutung Schillers es aufdeckt, ist er die Erfüllung Kants. Er ist es, indem er im Erkennen das Kantische Wissen im vollsten Maße zu dem erweitert, was nur der deutsche Ausdruck rein zu bezeichnen vermag, — zur Weltanschauung in der innerlichsten Bedeutung des Wortes. Er weilt nicht in der Bestimmung der begrifflichen Grundlagen für die Kulturgebiete. Als der schauende Verstand breitet er, vom Ganzen in die Teile seine Notwendigkeiten aufbauend, das Ganze des Lebens in der Einheit der Erkenntnis vor uns auf, wobei das Leben Natur, Geist und Kultur gleichmäßig umfaßt. Er erfüllt aber genau in der gleichen Vollkommenheit die Kantische Ethik. Er lebt in durchgeführter Selbstbestimmung das in seiner Persönlich-

keit gestellte Gesetz in restloser Hingabe an die unendliche in ihm liegende Aufgabe, die nichts Minderes verlangt, als das Selbst zum Weltgedanken, die Welt zur Tat des Selbst zu gestalten. Die Welt ist seine Freiheit. Seine Freiheit ist die Welt. Die Welt in ihm ist persönliches Leben. Wir müssen hier einmal die Kunstsprache gebrauchen. Die sensible Welt ist in ihm intelligible, die intelligible ist sensible Welt geworden. Er ist das Sensible als intelligibler Sinn. Er erfüllt darin zugleich den Gedanken der Kantischen Ästhetik. Er sieht die Welt als das Kunstwerk der vollendeten Schönheit, als die Erscheinung des Unendlichen im Endlichen. Er führt sein Leben als ein vollendetes Kunstwerk, als seine Freiheit in der Erscheinung, als das gesetzmäßig Lebendige, das er ist, in voller Freiheit der Selbstdarstellung. Aber nicht, daß sein Sein zum Kantischen Gedanken stimmt, ist das Wichtige daran. Die Tatsache Goethe erweist die Lehre Kants als die Wahrheit vom Geiste. Sein Leben macht Kant wahr. Vielmehr — er macht die Wahrheit Kants zum Leben.

War aber nach Kant das Leben in seinem letzten Erkennen Religion, so ist Religion das Leben Goethes. Gott ist das unendlich Fruchtbare, das unendlich Lebendige, das unermüdlich in immer neuen bestimmten und gesetzmäßigen Gebilden sich darstellende unerschöpfliche Leben, die aus allem Sterben und Absterben nur neues Leben weckende Tat, die ewige Lebendigkeit, die jeden Widerstand und allen Tod überwindet. Die Göttlichkeit der Welt ist in ihr die Gewalt des Lichtes und des Lebens, vor der jeder Schatten, jedes Sterben schwindet. Gott ist die ewig Leben weckende Liebe. Gott ist das Tiefste und Letzte, das in Goethe all sein Wirken und Leben schafft. Der innerste Kern in Goethes Sein ist Glaube. Ist aber wahrhaftiger Glaube der allein, der in uns zur Kraft des Lebens wird, so hat Goethe in seinem Glauben die ganze Kraft seines gewaltigen Lebens gefunden. Alle Hemmungen überwinden durch Tätigkeit, sich im lebendigen Strom des un-

abläſſigen Schaffens erhalten, das Licht in uns walten laſſen, das alle Schatten überſtrahlt, tilgt und verzehrt, ein Stück der ewigen göttlichen Lebendigkeit ſein — das heißt Leben, das gebietet uns der Geiſt der Welt, das iſt das Leben in Gott. Nur Leben in Gott iſt Leben. So hat Goethe nicht nur gelehrt. So hat er gelebt. Dies iſt ſein Geheimnis der Fähigkeit zu der Unendlichkeit des Schaffens, die niemals ſtille ſtand. Dadurch hat er uns nicht in einzelnen Worten oder Werken, ſondern im Ganzen ſeines Lebens die prophetiſche Verkündigung hinterlaſſen, die er iſt. Das Ganze ſeines Lebens iſt rein Symbol geworden, ſo daß alles Beſondere ſeines Lebens das allgemeine Geſetz darſtellt, „nicht als Traum und Schatten, ſondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforſchlichen“. Sein Leben als Ganzes iſt geſtaltet das Göttliche, das in ihm angelegt war. Dies iſt der Sinn des tiefſten Wortes, das er über ſich ſelbſt geſagt hat: „Ich habe all mein Wirken und Leiſten immer nur ſymboliſch angeſehen.“ Es war ſein Gott, von dem ihm alle Gabe ſeines Lebens kam. Die Naturgeſetze ſind nirgends das letzte Wort der Erklärung für das Wirkliche. Das Wirkliche erſchöpft ſich nicht in Verſtandesbegriffen. Es iſt nicht rational. Es iſt irrational in ſeinen letzten bewegenden Kräften. Goethe ſieht überall, ſieht vor allem in den ſtark und mächtig wirkenden Menſchen mit ehrfürchtigem Schauer ein Dämoniſches, das, jeder Berechnung ſpottend, ſein Weſen treibt und durchſetzt. Aber über alles Dämoniſche iſt die göttliche Liebe, der letzte Sinn und Kern der Welt. Je höher das Alter Goethes ſtieg, je näher er ſeinem Ende kam, um ſo mehr trat ſein Leben aus der Erſcheinung zurück in die reinen letzten Gedanken, um ſo näher kam es zu Gott. „Am Ende des Lebens gehen dem gefaßten Geiſte Gedanken auf, bisher undenkbare; ſie ſind wie ſelige Dämonen, die ſich auf den Gipfeln der Vergangenheit glänzend niederlaſſen.“ Nun genügte auch der Gedanke der Goethiſchen Sittlichkeit nicht mehr für die Rettung Fauſts. Sein

Letztes ward, was das Letzte für Goethe war, das Heimbringen zu Gott. Die göttliche Liebe ist allein die Erlösung. Über die höchsten Gedanken der Liebe auf Erden, ja durch das Flehen der reinsten irdischen Liebe im Weibe schweben wir in den Himmel Goethes empor.

Erst hier ergreifen wir die letzte Bedeutung Goethes. Er hat für uns, für den Menschen der Gegenwart wieder erreicht, was das Mittelalter besaß. Seine Wissenschaft ist Religion, sein Erkennen ist Glaube, seine Vernunft ist Heil der Seele, seine Sinnenwelt ist die übersinnliche Welt, seine Natur ist Gott. Er kündet die Einheit von Wahrheit und Erlösung im Göttlichen. Es ist die Einheit von Wissen und Frömmigkeit. Die tiefste Bedeutung des mittelalterlichen Strebens wird erst in Goethe klar. Aber sein Gedanke ist nun erst von allen Dogmatismen gelöst. Es ist der Sinn des mittelalterlichen Strebens in der vollen Freiheit des Gedankens. Das macht Goethe zu dem großen Propheten des neuen Welttages, daß zu all jenen Einheiten, in denen bei ihm das Mittelalter wiederkehrt, eine neue hinzukommt, die ihnen allen erst den letzten Sinn, den Sinn der Heutigen gibt, in der sie alle sich erst erfüllen. Er ist die Einheit von Freiheit und Frömmigkeit. Goethe ist die höchste Erscheinung des christlichen Gedankens für die Gegenwart.

Es gibt einen Goethespruch, in dem sein Innerlichstes und Letztes ausgesagt ist und den kürzesten Ausdruck gefunden hat. „Wenn im Unendlichen dasselbe" — die Einheit der Urphänomene in der Unendlichkeit der Erscheinungen — „Sich wiederholend ewig fließt" — im Flusse des ewig lebendigen Werdens immer als dasselbe sich steigert und abwandelt — „Das tausendfältige Gewölbe Sich kräftig ineinander schließt" — das All in all den ineinander und gegeneinander strebenden Gestalten und Gewalten, statt sich in sich selbst zu zerstören, den unerschütterlichen Bestand des Daseins bildet —, „Strömt Lebenslust aus allen Dingen" — dann ist alles der Strom

der Einen ewigen Lebendigkeit — „Dem größten wie dem kleinsten Stern" — wie auf unserer kleinen Erde, so im All und seinen unendlichen Welten — „Und alles Drängen, alles Ringen Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn" — und in Gott ist, was uns Drängen und Ringen scheint, weil wir von dem großen Rade mit herumgetrieben werden, weil wir einzeln sind und uns als Einzelne gegen das All stellen, — in Gott ist das alles die Ruhe und Stille der mit sich gleichen göttlichen Gedanken. Alle Mystik kann den Spruch bejahen. Nikolaus von Cues und Leibniz haben den eigenen Gedanken nie so kurz und so vollendet ausgesprochen. Es ist jenseits von aller Mystik der Spruch der letzten Weisheit. Dieser Spruch sollte auf Goethes Sarge stehen und die Stätte seiner letzten Ruhe bezeichnen.

„Wenn im Unendlichen dasselbe
Sich wiederholend ewig fließt,
Das tausendfältige Gewölbe
Sich kräftig ineinanderschließt,
Strömt Lebenslust aus allen Dingen,
Dem größten wie dem kleinsten Stern,
Und alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn."

Drittes Kapitel

Die Gegenwart

Wenn die Betrachtung dieses Buches, die mit Sokrates begann, jetzt mit der Gegenwart endet, so ist nicht möglich, sie wie sonst um eine große Gestalt zu sammeln. Der Gegenwart fehlt es vollkommen an einem Träger ihres philosophischen Gedankens. Noch viel weniger soll der Versuch gemacht werden, hier etwas wie ein Gesamtbild von dem gegenwärtigen philosophischen Streben zu entwerfen. Auch dieses wäre eine Unmöglichkeit. Etwas sehr Schlichtes und Einfaches wird unternommen, nämlich den Gegenwartssinn und Gegenwartswert des kritischen Gedankens in der Philosophie auszusprechen. Um des gegenwärtigen Tages willen ist diese ganze Folge von Gedanken ausgebreitet worden. Sie erreicht ihr Ziel, wenn der gegenwärtige Tag jetzt sein Recht verlangt. Dies Ziel besteht eigentlich in der Erörterung der Beziehungen zwischen Philosophie und Leben. Denn in der großen Geschichte des europäischen Gedankens hat das Leben versucht, sich als Gedanke zu begreifen. Ein solcher Gedanke wirkt auf das Leben zurück, wie er aus ihm stammt, und erweist sich im Leben selber als eine bewegende Kraft. Er ist in sich selbst eine neue Bildung und Schöpfung des Lebens. Die Gegenwart ringt inbrünstig um ihren Gedanken. Man könnte sagen, es ist ihr letztes Ziel, sich in ihrem Gedanken zu finden und dadurch in all ihrer grenzenlosen Verwirrung die Klarheit zu gewinnen, die ihr Handeln und Leben leitet. Kants Philosophie in ihrer Gegenwartsbedeutung ist der europäische Geist als Gedanke.

Der europäische Geist bezeichnet sich zuerst durch die Abwendung von allen Dogmatismen. Er führt den kritischen Gedanken in seinem vollsten Umfang durch. Er bedeutet durch diesen Zug ein beständiges Ringen. Denn alles Leben und Erkennen strebt in seinem Urtriebe danach, dogmatisch zu sein.

Dies hat seinen tiefsten Grund darin, daß die natürliche Weltansicht, von der wir alle ausgehen, und in der wir in allem Handeln unseres Alltags befangen bleiben und stets befangen bleiben müssen, grundsätzlich dogmatisch ist und bleibt. Wir verstehen unter Dogmatismus jene Denkweise, die ihren Begriffen gegenständliche Bedeutung beilegt, ohne sie in dieser ihrer gegenständlichen Bedeutung erwiesen zu haben. Der Dogmatismus gebraucht bloße Begriffe unmittelbar und unbesehen als Gegenstandsgültigkeiten. Es bedeutet die erste jener Kantischen Entdeckungen, die alle Wissenschaft zurechtrücken, — daß die ganze Frage der Erkenntnis und der Wissenschaft in der einen einzigen Frage nach einer Erkennbarkeit der Welt in reinen Begriffen hängt. Reine Begriffe sind diejenigen, die, dem Denken allein entsprungen und im Denken allein gegründet, denkgewiß sind in ihrer gegenständlichen Geltung. Das ist es, was wir suchen in all unserm Erkennen, — das ist es, was wir brauchen in all unserm Handeln, — die Denkgewißheit unserer Begriffe vom Wirklichen. Denn keine Erfahrung kann unsern Begriffen Gewißheit im strengen Sinne des Wortes geben. So aber wird das Erkennen, das zuerst so selbstverständlich scheint, wenn nicht zu einem Wunder, so doch zu einem vollständigen Rätsel. Wie soll es möglich sein, daß Begriffe, bloße Gedanken, die die Vernunft in freier Denktat hervorbringt, allgemeine und notwendige Geltung besäßen von den Dingen. Denn das bedeutet ja die Denkgewißheit. Die Dinge aber bekümmern sich nicht um unser Denken. Sie sind völlig unabhängig von ihm. Sicher bringt nicht das Denken sie hervor. Unser natürliches Weltbild also, mit dem wir leben als mit einer fraglosen, selbstverständlichen Gewißheit, erweist sich als eine Voraussetzung rein dogmatischen Charakters. In diesem Weltbild meinen wir, daß unsere Begriffe die Wirklichkeit einfach wiedergeben, und daß sie darum für alle Wirklichkeit gelten. Sein und Denken werden in der Vernunft als dieselbe Tatsächlichkeit angenommen. Das Sein ist das System unserer Begriffe

in tatsächlicher Darstellung. Das Denken ist das System des Seins in Gedanken gefaßt. Alles Leben ruht auf dem Zutraun zu der Unerschütterlichkeit dieser letzten Annahme. Wie wäre ein Handeln möglich, wenn die Tatsachen des Seins unsern Begriffen beständig entliefen? Kein Handeln ohne die Möglichkeit des Vorausschauns, kein Vorausschaun ohne Beharrlichkeit in unsern gedanklichen Geltungen! Wer Sein und Denken durch eine Kluft auseinanderreißt, über die es keine Brücke gibt, der stößt dem Leben mitten ins Herz.

Es darf gesagt werden, — wo immer der Gedanke den Einfluß auf das Leben sucht, da festigt er sich in einem Zusammenhang von Dogmatismen. Ein solcher Zusammenhang von Dogmatismen ist die Sitte der Menschen. Sie nimmt einen Inbegriff von sittlichen Geltungen als unbedingtes Gebot. Aber Leben trägt die sichere Gewähr der Gesundheit nur dort in sich, wo es in der Gewißheit der unerschütterten Sitte ruht. Vom Vater auf den Sohn überträgt sich, angeblich von Urväterzeiten her, der heilige Sinn der Urväterweisheit. Leben ist ungebrochen und blüht in ungebrochenen Ausdrucksformen. Es sind die Zeiten des Stils in allen Äußerungen des Volksdaseins. So bildet auch die Kunst ihren Formenschatz, der als die absolute Schönheit gilt. Auch sie ist ein Dogmatismus. Vollends das Göttliche scheint außer seinem Dogmengehäuse kaum denkbar. Eine Religion, die lebt und herrscht, muß in einem Zusammenhang von Gedanken sich offenbaren, der den Anspruch auf absolute Wahrheit erhebt. Jeder Zweifel, jede Frage nach einer Begründung muß als ein Frevel erscheinen. Es ist vermutlich immer noch ein Nachklang der in der Seele unausrottbaren Romantik, wenn uns das Mittelalter hinsichtlich der Festigkeit seines Lebensgedankens als vorbildlich erscheint. Aber sofern es dies ist, gewinnt es seinen Vorsprung allein dadurch, daß es in voller Erfüllung des Begriffs das dogmatische Weltalter des Menschengeistes ist. Alles Gegebene ist in unverrückbaren Begriffen bestimmt

im System der absoluten Wahrheit. Jedes hat in ihrem absoluten Raum einen absolut bestimmten Platz. Im ewigen Heil geborgen ruht das Leben in der Sicherheit ewiger Wahrheitsbegriffe. Der Gestalt des Lebensgedankens nach scheint hier ein Stück Vollendung der menschlichen Dinge gegeben. Aber man glaube nicht, daß der Übermut der neueren selbstgewissen Geister vor einem ähnlichen Hange geschützt sei. Nicht zu reden von Sitte und Religion, das moderne Naturerkennen selber ist in der Vordergrundsbildung der Gegenwart eine neue Dogmatik geworden. Die moderne Naturwissenschaft bedeutet für viele Halbgebildete den Glauben, ja geradezu den Aberglauben des Tages. Viele ihrer Vertreter selber reden in den philosophischen Grundfragen, in denen sie unwissend wie Knaben sind, ganz wie unfehlbare Päpste. Im Dogmatismus angeblicher moderner Wissenschaft baut ebenso der Parteisozialismus seine unfehlbare Kirche und Kirchenlehre auf. Leben bleibt sich immer gleich. Das Leben ist dogmatisch und muß es sein. So begreife man denn, wie weittragend an Bedeutung die Forderung ist, allen Dogmatismus der Weltansicht in Kritizismus aufzulösen. —

Der Kritizismus fragt nach den Gründen der gegenständlichen Geltung in unsern Gedanken. Die Geltung, die dem Dogmatismus eine fraglose Gegebenheit ist, wird zur Aufgabe und soll in ihren Notwendigkeiten abgeleitet sein. Das Unternehmen in sich selber bedeutet eine Scheidung der Geister, die in alle Gebiete des Lebens hineinschneidet, und mit der an Tiefe und Eindringlichkeit keine andere zu vergleichen ist. Da der eindeutige Name fehlt, wollen wir sprechen von den Gebieten des unbewußten und des bewußten Lebens. Wir meinen jene holde Unbewußtheit, in der das Kind spielt, der Liebende liebt, der Künstler schafft, der Fromme in seinen Gott versenkt ist. Ihnen allen ist der Gegenstand, mit dem sie zu tun haben, eine selbstverständliche Gegebenheit. Es ist die Gegebenheit der Gegenständlichkeit, mit der wir leben, die dem Leben seine Sicher-

heit und ungestörte Ruhe gibt. Warum treten wir aus ihr heraus? Was zwingt uns aus dieser Unbewußtheit in die Bewußtheit? Ist es nicht ein Frevel und ein Wahnsinn zugleich, jene Gestalt anzutasten, die die Blüte des Lebens ist? Aber nicht der Einzelne ist es, der hier in seiner Willkür einen neuen Weg beginnt. Die Entwicklung des Geistes selber löst jene Gegebenheiten auf. Götter sind gestorben. Der Eine Gott ist geblieben. Auch ihn hat der Zweifel nicht verschont. Sittliche Anschauungen, die Völker, Geschlechter, Jahrhunderte banden, sind verflogen. Was dem Gefühl als Schönheit leuchtete, ist zur Fratze geworden. Und die Wahrheit? Was ist Wahrheit? Den Kindersinn, der die Wirklichkeit unmittelbar in seinen Gedanken zu ergreifen meint, und den jenes gesteigerte Kind, das Volk, in der Urkraft seiner Einbildung zum Sang von den Göttern erhöht, die als die ewigen Kräfte in allem Natürlichen walten, — ihn hat die Wissenschaft abgelöst. Sie sucht in dem bunten veränderlichen Spiel der Erscheinungen das unveränderliche System der Begriffe. Sie verwandelt die Gegebenheiten alle in einen Inbegriff von lauter Fragen. Sie unternimmt in ihrem höchsten Bemühen, wiederherzustellen, was verloren ging, und durch den Gedanken die Einheit der ungebrochenen Anschauung wiederzugewinnen, mit der der Kindersinn begann. Im System der Gedanken soll durch Wissen die gleiche Fraglosigkeit der Gewißheit in bezug auf alles Vorstellbare gewonnen werden, in der die naive Anschauung lebt. Nur daß in dem Unternehmen selber jene Frage der Fragen steckt, über die man in genialem Wagemut eine Zeitlang hinwegsehen kann, die aber keine Ruhe mehr läßt, wenn sie einmal zu Bewußtsein kam. Es ist die Frage nach der Erkennbarkeit der Welt in reinem Denken. So bleibt denn keine Wahl. Wir müssen das Leben in der Bewußtheit der Wahrheit erringen. Wir müssen Klarheit haben über die Notwendigkeiten in allen Gebieten des Gedankens.

Welches sind die notwendigen Geltungen in unserer Er-

kenntnis der Wirklichkeit? Gibt es solche oder gibt es keine? Gibt es keine, so gibt es keine Wahrheit. Wir bleiben rettungslos dem blinden Zufallsspiel der Meinungen hingegeben. Welches sind die Notwendigkeiten im Gedanken der Sittlichkeit, der Schönheit, der Religion? Gibt es keine, so bleibt auch hier alles Sittliche ein Spiel von Annahmen aus Gewohnheit, alles Schöne ein Übereinkommen des Zufalls, aller Gottesgedanke Willkür und Blindheit. Es ist die Frage nach dem ewig Wahren, Guten, Schönen, Göttlichen, die in jener Aufgabe steckt. Es ist die Frage nach einer allgemeinen Gesetzlichkeit, die nicht ein Übereinkommen von Zufallserfahrungen ist, sondern eine Menschheit aufbaut und bindet. Nicht Feindschaft gegen das Leben treibt den Geist, der aus der Unbewußtheit zur Bewußtheit strebt. Das Leben vielmehr soll sich begreifen in der ewigen Notwendigkeit seiner Grundgestalten. Eine solche muß es geben, oder es gibt keine allgemein geltende Wahrheit, Sittlichkeit, Schönheit und Religion. Eine solche muß es geben, oder es gibt keine Menschheit. Wer um das Leben in der Bewußtheit des Geistes ringt, ringt um die Menschheit und ihre ewigen Gesetze. Unzählige Gebundenheiten freilich mußten in langen Kämpfen der Geschichte von dem Menschen abgleiten, bis es möglich ward, daß er sich in den reinen Notwendigkeiten seiner Gestalt begriff und entschloß, in der Bewußtheit dieser Notwendigkeitsgestalten zu leben. Welch ein Entschluß, nichts gelten zu lassen, als was sich vor seinem Geiste in seiner Notwendigkeit ausweist. Dieser Entschluß schafft den modernen Menschen. Er bedeutet ein neues Weltsystem, — das Weltsystem der Freiheit im Gegensatz zum Weltsystem der Autorität. Autorität bedeutet Gegebenheit des gebietenden Ansehns, das Denken, Leben und Gewissen bindet, — gegebene Wahrheit, gegebene Sittlichkeit, Schönheit und Frömmigkeit. Autorität ist Dogmatismus.

Wird dem Geiste in der kritischen Wendung die gegebene Welt genommen, so wird damit der Geist sich selber eigentlich zum ersten Male geschenkt und erschlossen. Das ist der treibende

Gedanke in der neuen Problemstellung des Kritizismus, daß alle Wirklichkeit des Geistes sei. Es gibt kein Wirkliches außer dem Geiste. Er weiß von der Natur nichts, als was er von ihr in seinen Vorstellungsinhalten erfährt. Für das Sittliche versteht es sich von selber, daß es in nichts anderem besteht als in jenen Handlungen, die im Geist entspringen und in diesem Ursprung aus dem Geiste Sinn und Wert erhalten. Wo wäre die Schönheit anders als in dem Erlebnis der Seele? Wo Gott als in dem Leben des Geistes, der ihn erfährt? Wäre das Göttliche unzweifelhaft als übernatürliche Offenbarung gegeben, Offenbarung könnte es nur in der Seele sein, die es empfängt. Der Kritizismus gewinnt hier einen Ausgangspunkt, der, einmal genommen, sich durch sich selber als die erste Gewißheit aller Wahrheitslehre erweist. Wie sehr aber löst er doch urälteste Denkgewohnheiten in sich auf! Der Mensch macht sich in dieser Wendung entschlossen zum Mittelpunkt der Dinge. Wir werden den Standpunkt Idealismus nennen dürfen, der keinen andern Weg zur Wahrheit sieht, als daß man alles Wirkliche zunächst einmal als einen Inbegriff von geistigen Inhalten begreife. Das Leben in seiner Grundrichtung ist und bleibt hartnäckiger Realist. Es besteht ganz eigentlich in dem Glauben an die Dinge, welche bleiben, indem der Geist vor ihnen vorüberhuscht. Es sieht die Dinge durchaus als das Erste, den Geist als ein Zweites an. Was bedeutet es für einen gewaltigen Durchbruch in eine bis zum Unglaublichen wunderbare Welt, wenn Platon die Welt der Dinge selber in ihrem Kern als einen Inbegriff von Geistgestalten lehrt. Aber auch ihm wie allem antiken Denken bleibt das Dasein eine Welt der ewigen Sachlichkeiten. Es scheint abermals, als beginne der kritische Gedanke einen Todeskampf mit dem ewigen Geiste des Lebens. Das Christentum ist es gewesen, das dem Geiste seine Ewigkeitsbedeutung erkämpfte. Sollte man sagen dürfen, daß im Kritizismus die Philosophie Ernst macht mit dem christlichen Gedanken der Neugeburt aus dem Geiste? Sicher ist, daß wir

den Anblick der Welt, wie auch das natürliche Bewußtsein sie nimmt, ja nicht ändern. Wir wollen nur lehren, sie recht zu sehen. Indem wir die Welt der Sachen richtig sehen, enthüllt sich uns jene andere, neue, die wahre Welt. Wir erhalten die Kunde von den Tiefen des Geistes. Wo faß' ich dich, unendliche Natur? Sicherlich nicht in irgendeiner vorgeblichen Jenseitigkeit ihres vom Geiste unabhängigen und gegen den Geist zugeschlossenen Daseins, sondern allein in den Begriffen, die als die Notwendigkeiten alles gegenständlichen Daseins den Naturgedanken selber aufbauen. Das ist der Sinn, in dem wir das ganze Problem der Wirklichkeit in das Problem des Wirklichkeitsgedankens auflösen.

Nicht eine Welt zu ergreifen, die geistesäußerlich und geistesfremde für sich selber wäre, ist die Aufgabe, sondern in unsern Vorstellungen von der Welt Ordnung zu schaffen, jene Ordnung, die wir meinen, wenn wir die Natur als das gegenständliche Dasein dem blinden Spiel der Einbildungen entgegensetzen. Was bedeutet gegenständliches Dasein? Es bedeutet eine bestimmte Geordnetheit möglicher Wahrnehmungsinhalte. Wir wollen also das Wirkliche nicht aufheben. Wir wollen es mit seinem Sinn erfüllen. Aller Sinn aber stammt aus dem Geiste. Durch welche gedanklichen Bestimmungen wird aus bloßen Wahrnehmungsinhalten, die allein die unmittelbaren Gegebenheiten der Erfahrung sind, Natur? Durch welche gedanklichen Bestimmungen wird aus dem bloßen Spiel der menschlichen Handlungen Sittlichkeit? Durch welche aus Spielen der Einbildungskraft Schönheit? Durch welche aus menschlichen Erlebnisinhalten Gott? Der Gegensatz von Welt und Geist wird bei dieser Fassung der Frage aufgehoben. Der Idealismus könnte ebensogut Realismus heißen. Jeder Realismus, der sich in seinen eigenen Gründen versteht, ist Idealismus. Denn gerade von dem Sinn der Gegenständlichkeiten, die der Realismus als Gegebenheiten nimmt, ist die Rede. Diese Gegenständlichkeiten können im menschlichen Denken nichts anderes

als gedankliche Bestimmtheiten sein. Alle Gegenständlichkeit wird Gestalt des Geistes. So verstehen wir die Welt, indem wir sie als Tat des Geistes begreifen. Wir verstehen sie als Natur, indem wir den Sinn der Wahrheit aufdecken. Wir verstehen sie als Sittlichkeit, indem wir den Gedanken des Sittengesetzes bestimmen, so als Schönheit in der Geistestat, die Schönheit schafft, so als göttlich in dem Gedanken, der dem Göttlichen seinen ewigen Gehalt bestimmt. Unsere ganze Philosophie wird eine einzige Lehre vom Wissen. Nicht die Dinge machen das Wissen, sondern das Wissen macht die Dinge. Von nichts sind wir weiter entfernt als davon, uns in der Willkür eines bloßen Gedankenspieles zu verlieren. Wir reden nicht von einer Seele, der wir irgendwelche Kräfte andichten, durch die sie nun der Schöpfer der Dinge wäre, so daß demnach, wenn keine Seele wäre, auch keine Welt sein würde. Wir bewegen uns überhaupt nicht in einer Betrachtung der Seelenkunde. Sondern unser Geist ist der gegenständlich denkende Geist. Unser Geist ist die Welt in all ihren Bedeutungen als Gedanke. Diesen Geist fragen wir nach dem Sinn seiner Gegenständlichkeiten. Dies bedeutet die Verinnerlichung und, wenn wir so wollen, Verchristlichung des antiken Philosophierens. Es ist das gegenständliche Denken der Alten in moderner Bewußtheit. Es ist die plastische Weltvorstellung, die sich als geistige Tat begreift. Alle Probleme der Welt stellen sich heraus als Probleme von geistigen Sinnbedeutungen.

So ist denn die allgemeine Richtung des Denkens gefunden, die uns die so lange vergebens gesuchte Klarheit verspricht. Es ist nicht die Richtung der dogmatischen Metaphysik. Diese ist grundsätzlich aufgegeben in dem Augenblick, in dem wir darauf verzichten, aus bloßen ungeprüften Begriffen die Lehre vom All zu entwickeln. Es ist auch nicht die Richtung der Seelenkunde. Wir unternehmen nicht, das All aufzudecken durch eine Entwicklungsgeschichte unserer Begriffe. Es ist die kritisch-gegenständliche Richtung, die in unsern Gedanken vom Gegen-

ständlichen die begründenden und bildenden Begriffe aufweist. Sie ergab sich als der Ausweg aus Jahrhunderten des Irrens und Schweifens. Sie bringt uns die Klarheit über den Sinn von Natur, Sittlichkeit, Schönheit und Gott dadurch, daß sie uns in die Tiefen des Geistes einführt, in denen er seine Gedanken von gegenständlicher Bedeutung bildet. Der Mensch begreift die Welt in sich und sich in der Welt. Er wird zum ersten Male der eigenen Tiefen inne. Er wird zum ersten Male ganz Herr in sich selber. — — —

Als die abendländische Wissenschaft ihre ersten Schritte tat, begann sie mit dem All. Sie hat die Aufgabe niemals vergessen, wenigstens mit ihrem letzten und abschließenden Gedanken das Allverständnis des Wirklichen zu bleiben. Die Einheit und Allheit der Erkenntnis bleibt das letzte Ziel der Wissenschaft. Es gilt, die Größe der Aufgabe nicht zu vergessen, aber im Geiste der höchsten Besonnenheit den Weg zu finden, der zu ihrer Lösung führt. Es sind zwei Gedanken, durch welche an dieser Stelle der Kritizismus Wissenschaft auf den Felsen der Gewißheit gründet. Der erste klärt die Beziehung zwischen Geist und Wirklichkeit entscheidend auf. Das Sein, das wir erkennen, ist nicht jene absolute Wirklichkeit, von der die alte Metaphysik zu zeugen meint. Sie wäre allein ergreifbar in reinen Begriffen. Hier erhöbe sich dann die Frage von einer Erkennbarkeit der Welt in reinen Begriffen, die das Erkennen in die Verzweiflung hineintreibt. Das Sein, das wir erkennen, ist das Sein, wie wir es in Inhalten der Empfindung erfahren. Es ist das Sein unter den Bedingungen der Erfahrbarkeit in der Anschauung. Der Ausdruck Kants lautet: wir erkennen nicht das Ding an sich, sondern Erscheinungen. Erscheinung heißt der Gegenstand unter den Bedingungen der Anschauung. Der Ausdruck verflüchtigt in keiner Weise die Gegenständlichkeit in Schein, sondern schärft uns den Sinn ein, in dem allein in unserm Denken von Gegenständlichkeit die Rede sein kann. Wir sprechen von einem

Gegenstande einzig und allein unter den Bedingungen einer Möglichkeit der Erfahrung. Diese Bedingungen einer Möglichkeit der Erfahrung sind aber zugleich die letzten Gründe aller Erkenntnis. Hier setzt der zweite rettende Gedanke ein. Natur nennen wir nicht die Inhalte der zufälligen Erfahrung im Denken des einzelnen Menschen. Unter der Natur verstehen wir die Einheit der Gegenständlichkeit, in welche alle möglichen Inhalte der Erfahrung zusammengehen. Alle Inhalte möglicher Erfahrung, die war, ist und sein wird, werden gedacht als gehörig zu Einem und demselben Gegenstande, der Natur. Natur wird angenommen als eine Dieselbigkeit des Gedankens, in der alle möglichen Inhalte der Erfahrung befaßt sind. Dies ist dieselbe Natur für alles Denken. Nur in der Bezogenheit auf eine solche Dieselbigkeit des Daseins gibt es einen allgemeinen Naturgedanken. Diese Annahme ist daher die letzte Bedingung aller Möglichkeit der Erfahrung. Natur also ist keine Gegebenheit. Sie ist eine großartig kühne Annahme des Gedankens. Ohne diese Annahme gibt es weder Natur noch Verstand, weder Erfahrung noch Wissenschaft. Durch diese Annahme schafft der Verstand Natur und sich selber, Erfahrung und Wissenschaft.

In dieser Annahme schafft er sich die letzten Gewißheiten der Erkenntnis. Sie liegen in den Gedanken, die am Mannigfaltigen möglicher Erfahrung die Einheit der Natur zur Durchführung bringen. Wir vermögen als solche Gedanken abzuleiten die der Größe, der Beharrlichkeit, der Ursächlichkeit und Wechselwirkung. Als Einheitsbildungen im Mannigfaltigen nennen wir sie Begriffe. Der Begriff also bedeutet die Einheit des Gedankens, die eine Mannigfaltigkeit der Inhalte zur Gegenständlichkeit bestimmt. Sie sind reine Begriffe, da sie Notwendigkeiten der Geltung bedeuten. Sie bilden zugleich den Verstand und die Natur. Sie sind die Grundbegriffe des Verstandes und die Grundgesetzlichkeiten der Natur. Der Verstand in seinen Grundbegriffen und die Natur in ihren

Grundgesetzlichkeiten sind derselbe Gedanke. So ist nun die Natur in ihren Grundgesetzlichkeiten geschaffen. Sie ist eine Bildung aus Verstandesbegriffen. Sie ist eine Tat und Schöpfung des Verstandes. Die Begriffe sind die Begriffe der mathematischen Naturwissenschaft. Die großen Schöpfer des modernen Naturgedankens haben aus Genialität Natur in den Gesetzlichkeiten erfaßt, die die Philosophie nun als die wesenbildenden Bedingungen der Natur erweist. Kants Wahrheitslehre ist die Vernunft des modernen Naturbegriffs. Die Einheit von Physik und Philosophie der Natur ist gefunden. Es unterschlägt die ganze Tiefe und auch den Sinn der Kantischen Entdeckung, wenn man sagt: Kants Erkenntnislehre ist nur die Logik der mathematischen Naturwissenschaft, die als Tatsache vorausgesetzt und durch ihn in ihren Bedingungen ergründet wird. Vielmehr — der allgemeine Gedanke der Natur in ihrer Gegenständlichkeit wird in seinen Bedingungen aufgewiesen. Im Lichte dieser Entdeckung begreift man die Vernunft im Verfahren der modernen Naturerkenntnis.

Als der erste Grundgedanke im Kulturleben der modernen abendländischen Menschheit erhellt damit ihre Wissenschaftlichkeit. Der moderne Mensch ist der Mensch, dem der Gedanke der Wissenschaft den ersten Grundgedanken seines Kulturbewußtseins bedeutet. Seine Wissenschaft erkennt keine Gesetzlichkeit an als die in den Notwendigkeiten ihrer eigenen Grundbegriffe. Das ist die Freiheit der Wissenschaft, die voraussetzungslos nur die eigene Grundvoraussetzung ihrer Möglichkeit anerkennt. Die Wissenschaft ist Wissenschaft vom Erfahrbaren. Sie lehnt jede Metaphysik ab, die aus bloßen Begriffen eine absolute Wirklichkeit aufschließen will. Sie fordert für die Gesamtheit der Erfahrbarkeiten die Einheit des Naturgedankens. Ihre Epochen werden bezeichnet durch neue Entdeckungen über den Sinn der Einheit in den Naturerscheinungen. Die Einheit der Natur, die die innerste Voraussetzung ihrer Erforschung ist, bedeutet zugleich das letzte Ziel ihrer Arbeit. Wenn sie bewußt

im Gebiet der Erfahrbarkeiten sich beschränkt, so ist sie doch in diesem Gebiet der Reinheit und Notwendigkeit ihrer Grundbegriffe gewiß. Sie erzählt nicht, was bisher in den Beobachtungen sich bestätigt hat. Sie gestaltet die Natur in ihren Gesetzen. Sie gibt sich in einer einzigartigen Verbindung von Kraftgefühl und Selbstbescheidung. Gewiß — sie bewegt sich über dem Abgrund einer letzten Grundannahme. Es ist die Grundannahme von der Möglichkeit einer Erfahrung, d. h. von der Denkbarkeit aller Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in der Einheit der Natur. — Ohne diese Grundannahme keine Natur, kein Verstand, keine Gemeinsamkeit einer Wahrnehmungswelt, keine Gemeinsamkeit einer Menschheit. Diese Annahme bedeutet einen Entschluß. Dieser Entschluß schafft Verstand, Natur und Menschheit. Er bewährt sich in seinen Folgen immer neu an den Tatsachen bestätigter Erkenntnisse. Das Leben des modernen Menschen beruht auf diesem Entschluß. Diese moderne Wissenschaftlichkeit, die sich in ihren Gründen und Grenzen, ihrer Kraft und Bescheidung selbst versteht, bildet den ersten Grundzug in jenem Leben im Wissen um die Wahrheit, das den kritischen Menschen vom dogmatischen scheidet. Für die Wissenschaften sind ihre Grundbegriffe Gegebenheiten. Sie werden Verirrungen, wenn sie über die Grenze der Erfahrbarkeiten hinausschweifen. Die Philosophie enthüllt den Dogmatismus der Wissenschaft kritisch in seinen Gründen und sichert ihn durch bestimmte Grenzsetzung gegen falsche Metaphysik.

Natur ist nach diesen Grundbegriffen des Verstandes und Grundgesetzlichkeiten des Seins zu denken als eine Beharrlichkeit des Daseins, die in der Einheit der objektiven Zeit in einer stetigen Reihe des durchweg notwendig bedingten Geschehens sich verändert, derart, daß die Gesetzlichkeiten der Veränderung in Größengedanken meßbar sind. Naturerkennen, so verstanden, bleibt durchgängig bedingtes Erkennen. Es ist gefaßt in die Bedingtheit unserer Anschauungsmöglichkeiten. Es ist gefaßt in die Bedingtheit unserer reinen Verstandesbegriffe,

die alle unter jener Grundbedingung einer Einheit der Natur stehen und daher keineswegs absolute Vernunftnotwendigkeiten bedeuten. Es besagt die Erfassung jeder Naturerscheinung in den Bedingtheitsreihen des Geschehens. Naturerkennen bedeutet keine absolute Wahrheit, die das absolute Sein in reinen Begriffen ergreift, sondern eine Wahrheit, die ihr Reich der Notwendigkeiten aufbaut als ein Reich der bedingten Erkenntnis im Sinne anschaulicher Denkbarkeiten. Eine andere wesentliche Einschränkung tritt hinzu. Natur, in diesem Sinne verstanden, bedeutet nur eine allgemeine Grundgestalt des Gedankens. Es ist die Grundgestalt der Wahrheit. Wir bauen mit ihr als dem ersten Ergebnis das Leben in kritischer Bewußtheit in seinen Gestalten wieder auf, die wir ihm zu nehmen schienen, als wir dem Dogmatismus entwuchsen. Aber diese Grundgestalt faßt doch eben nur den gestaltenden Grundzug in dem unermeßlichen Reichtum der Natur. Alle ihre Gesetzlichkeiten in der anscheinend unübersehbaren Besonderheit und Mannigfaltigkeit ihrer Gebilde sind als besondere Darstellungsweisen jener allgemeinen Gesetzlichkeiten zu denken. Aber die allgemeine Gesetzlichkeit als solche reicht nicht aus, um Natur in ihrem Reichtum zu verstehen. Vor allem reicht sie nicht aus, um Natur in ihrer Ganzheit zu begreifen. Jene allgemeinen Naturgesetze geben die gegenständliche Bestimmung der Erscheinungen in der Natur. Sie bestimmen nicht die Natur selber in ihrer Ganzheit. Diese aber war die Aufgabe, vor die wir uns gestellt haben. Soll die Natur als die Einheit des Daseins verstanden sein, so müssen wir fragen nach den Gedanken, die Einheit bringen in die Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Erscheinungen. Wir müssen ferner fragen, wie ihre Ganzheit sich in Gedanken fassen lasse.

Wir haben am Anschaulichen reine Begriffe erwiesen, Begriffsnotwendigkeiten, die die Anschauungsinhalte in die Einheit der Natur fassen. Aber hier verlassen uns die Möglichkeiten der Anschauung. Das Ganze der Natur ist kein Gegenstand möglicher Anschauung. Hier also sind wir auf reine Begriffe

angewiesen. Wollen wir das Anschauliche in seinen Begriffsbestimmtheiten das Physische nennen, so treiben wir hier in die Metaphysik hinaus. Es gilt das Erfassen des Seins nicht unter den Bedingungen der Anschauung, sondern des reinen Seins an sich, das Erfassen nicht der Erscheinungen, sondern des Dinges an sich. Es gilt nicht länger eine bedingte, sondern eine unbedingte Erkenntnis. Es gilt die absolute Wahrheit. Denn die Ganzheit der Bedingtheiten ist das Unbedingte, da es ja, bedingt gedacht, nicht das Ganze der Bedingtheiten wäre. Wir stehen mitten in der Frage der großen Metaphysiker drin. Aber wir können die Frage nicht abweisen, nicht vermeiden. Sie springt aus der Erfahrungserkenntnis selber mit Notwendigkeit hervor, sobald diese ihre eigene Vollendung sucht. Der Begriff der durchgängigen Bedingtheit selber trägt ja den Gedanken des Unbedingten als seine eigene Voraussetzung und Bedingung seiner Möglichkeit in sich. Die reinen Verstandesbegriffe der bedingten Naturerkenntnis nennen wir Kategorien. Die reinen Begriffe vom Unbedingten, die die unbedingte Erkenntnis bilden, wollen wir Ideen nennen. Sie fassen die Begriffsgesetzlichkeiten, welche Einheiten des Anschaulichen sind, in höheren Einheiten reiner Gedanken, die die letzte Einheit im Ganzen der Natur suchen. Ideen walten, wo Begriffsgesetzlichkeiten gefaßt werden in einer letzten Einheit, die sie als Ausdruck der Natur in ihrer Ganzheit verstehen läßt. Es ist die ernste und schwere Frage von der Möglichkeit einer Vollendung der Erkenntnis, die sich in den Satz bringen läßt: Gibt es eine gegenständliche Bedeutung von Ideen? Alle dogmatische Metaphysik entstand, indem sie diese Frage durch die Tat bejahte.

Die Natur der Begriffe ist eine Gegebenheit. Nur in jener Gestalt der reinen Begriffe ist das gegenständliche Dasein möglich, das wir Natur nennen. Die Natur der Ideen ist eine Aufgabe. Es ist die Aufgabe der völligen Vereinheitlichung der Natur in allen ihren Besonderheiten. Sie endet mit dem Erfassen der letzten Einheit und Ganzheit der Natur. Die Ver-

einheitlichung der Besonderheiten setzt voraus, daß Natur in aller Fülle ihrer Erscheinungen begriffsgemäß gebildet sei, d. h. daß sie sich als Einheit in aller Mannigfaltigkeit fassen lasse. Die Idee läßt sich in diesem Zusammenhange aussprechen als eine Verfahrungsweise in der Betrachtung der Natur. Wir suchen auf der einen Seite Natur bis ins Letzte in all ihrer Verschiedenheit zu erfassen, auf der anderen Seite durch alle diese Verschiedenheiten hindurch ihre Einheitsgedanken durchzuführen. Die Einheit in der größtmöglichen Abstufung der Verschiedenheiten bedeutet die Stetigkeit, die denn als der vermittelnde Gedanke zu jenen beiden hinzuträte. Größtmögliche Einheit, Stetigkeit und Verschiedenheit bilden zusammen den Gedanken des Begriffssystems. Natur also als Einheit in all ihren Mannigfaltigkeiten denken heißt sie denken in der Gestalt des Systems. Indem wir die Einheit der Natur in der Allheit ihrer Mannigfaltigkeit suchen, betrachten wir sie unter dem leitenden Gedanken der Begrifflichkeit. Denn der Begriff bedeutet dies alles: Einheit stiften, unterscheiden, vermitteln. Das Gesetz der Begrifflichkeit also soll als das Grundgesetz der Natur in ihren Besonderheiten gedacht werden. Sie ist nicht Gesetz im Sinne jener letzten Naturnotwendigkeiten. Sie ist nur eine leitende Maxime zur Vereinheitlichung der Gesetze. Sie erweist sich in ihrem gegenständlichen Werte dadurch, daß sie die Erscheinungen in ihrer Mannigfaltigkeit als notwendige Folgen verstehen läßt aus dem zugrunde gelegten Einheitsgedanken. Natur aber und Erkennen erscheinen immer mehr als ein Wunder. Es war bereits ein Wunder, daß die Natur in ihrer Grundgestalt die Gestalt des Verstandes und seiner Grundbegriffe trägt. Keine Vernunftnotwendigkeit gebietet, daß es so sei. Es ist so und ist eine Fügung der Gnade. Es ist nun aber vollends ein Wunder, daß die Natur sogar in der Mannigfaltigkeit ihrer Besonderungen sich der Gestalt der Begrifflichkeit fügt. Aber sie tut es, wie die immer vollkommener durchgeführte und aufgedeckte Systematik der Erscheinungen erweist.

Nur in diesem Sinne gibt es eine Erforschung des Lebens und der lebendigen Wesen. Das aus dem Begriff Entsprungene ist das Zweckmäßige. Wir betrachten die Lebewesen unter dem Gesichtspunkt der durchgängigen Zweckmäßigkeit, als wären sie aus dem Begriff eines Verstandes entsprungen, der sie zur Lebenseinheit zusammengefügt hat, so daß alles in ihnen gegenseitig voneinander zugleich Zweck und Mittel ist. Der Zweck in der Natur ist kein Gesetz der Naturnotwendigkeit. Er ist in diesem Sinne in der Natur ein Fremdling, ein Zufall. Er ist ein Gesichtspunkt der Betrachtung, der uns anleiten soll, Natur in der Besonderheit ihrer Erscheinungen dem Verstehen im Sinne der allgemeinen Naturgesetze entgegenzuführen. Die Kategorie ist Gesetz, die Idee ist Gesichtspunkt der Betrachtung, helfende Verfahrungsweise.

Soll nun aber Natur in ihrer Ganzheit durch Ideen verstanden sein, so werden wir bei ihrer Ganzheit in Raum und Zeit geführt zu den Fragen nach ihrer Endlichkeit oder Unendlichkeit, ihrer Ewigkeit oder Zeitlichkeit, bei der Frage nach dem Ganzen ihrer Zusammengesetztheit zu dem Problem, ob sie zuletzt aus einfachen Teilen besteht oder nicht. Die Frage nach der Ganzheit in der Bedingtheit ihres Geschehens, nach einem ersten Ursprung in ihren Bedingtheiten stellt die Natur zum Problem als Notwendigkeit in all ihren Ereignissen oder Freiheit in einigen. Die durchgängig bedingten und insofern zufälligen Wesen tragen in sich die Frage nach dem unbedingten Wesen, das wir Gott nennen, als ihrem letzten Grunde. Hier breitet sich die ewige Zwiespältigkeit der Gedanken, jene Dialektik, die zwischen Ja und Nein umhergeworfen nicht zu einem Ende kommt. Die Welt in ihrer Ganzheit muß ja doch endlich oder unendlich, zeitlich oder ewig sein. Die Welt in ihren tiefsten Bedeutungen für uns kommt zur Erörterung in den Fragen nach Freiheit und Gott. Die ganz eigentlich die Weltanschauung begründenden Gedanken springen als Fragen bei dem Versuch eines Abschlusses in der Naturerkenntnis hervor. Uns

bleibt nichts übrig als nach unserer Kenntnis des Verstandes seine Mittel zur Lösung jener letzten Fragen zu prüfen.

Dann wird gewiß, daß der Versuch unmöglich bleibt, das Ganze der Natur in Raum und Zeit begrifflich zu bestimmen. Wir haben die Natur nur durch Erfahrung. Wir haben sie in der Erfahrung nur als einen Gegenstand ins Unendliche fortschreitender Forschung. Wir können uns nur zum Gesetz machen, keine empirische Grenze als absolute Grenze gelten zu lassen und über jede erreichte Grenze hinweg ins unbestimmbar Unendliche fortzuschreiten. Unendlichkeit und Ewigkeit der Welt sind als begriffliche Bestimmtheiten undenkbar. Sie bedeuten Ideen und als Ideen Aufgaben und als Aufgaben Ziele, die die Forschung richten. Sie richten sie als unendliche Annäherung an das ins Unendliche fortrückende Ganze. Ob es aber einen Ursprung der Handlungen aus Freiheit, ob es einen Gott gibt? Ob in der sinnlichen Welt oder aus ihr ein Übersinnliches des Ursprungs und des Wesens zu greifen ist? An den Handlungen wäre es denkbar, daß sie ihrem empirischen Charakter nach im Zusammenhange der Naturnotwendigkeit abflössen, dabei aber einen intelligiblen Charakter besäßen, insofern sie, in unbedingten, zeitlos geltenden Ideen entsprungen, in der Zeit und ihrer Notwendigkeitsreihe zur Erscheinung kämen. So ist Sokrates ganz gewiß ein reines Naturgewächs, ein Ausdruck ihres durchweg notwendigen Bildens. Aber in all seinem Sein und Tun erscheint als ursprünglich bewegende Kraft die zeitlos geltende Wahrheit. So vollenden wir alle unsern Weg nach dem Gesetz, nach dem wir angetreten. Die Bedeutung unsers Lebens aber liegt in unserm Anteil an den ewigen Ideen, die dies Leben bewegen, durchleuchten, schaffen. Mit Gott ist es dasselbe. Unendlichkeit und Ewigkeit sind Undenkbarkeiten, aber Richtungsziele. Freiheit und Gott sind Denkbarkeiten, aber in einem andern Sinn als in dem der Erfahrungserkenntnis. Natur als ein Übersinnliches ist unmöglich. Aber eine übersinnliche

Bedeutung in der Natur läßt sich denken. Wir gewinnen den Ausblick auf Begriffe, die nicht Erfahrungsbegriffe sind und doch Erkenntnisbedeutung haben. Naturerkenntnis, obwohl die allgemeine Gestalt der Wahrheit, ist dennoch nur ein begrenztes Gebiet im Reich des Geistes. Wenn wir versuchen, Natur bis zum Ende zu verstehen, entdecken sich uns die Weiten und Tiefen, in denen der Geist über die Natur hinausgreift. —

Der Begriff der Wissenschaft im Sinne der Wirklichkeitserkenntnis bestimmt sich erst in diesen Darlegungen zu Ende. Das Erkennen des Wirklichen faßt Inhalte der Anschauung in der Bedingtheit, unter der das menschliche Wirklichkeitsdenken steht, nach seiner Stellung in den Bedingtheitsreihen der Natur. Es erhebt sich nirgends zu einem Begreifen aus reiner Vernunft, dem das Sein sich in einen Zusammenhang von reinen Vernunftnotwendigkeiten löste. Wirklichkeitserkenntnis soll sich als nach ihrem Wesen bedingte Erkenntnis wissen. Sie soll es, — nicht in einem geistreichen oder geistlosen Spiel mit Worten, die je nachdem nach Spott oder Tiefsinn klingen mögen, sondern in ruhiger, reifer, sokratischer Selbsterkenntnis —, sie soll es nie vergessen, wie alle Erfahrung, im tiefsten Sinn verstanden, ein Zufall ist. Im Zufälligen der Erfahrung aber soll sie um so unermüdlicher die Notwendigkeiten der Grundgesetze in den reinen Verstandesbegriffen suchen. Jetzt aber lernen wir das Neue hinzu, daß dieses Suchen ins Unendliche geht. Natur für das Erkennen bedeutet den ins Unendliche strebenden Fortgang der Erfahrung. Natur ist eine Unendlichkeit als Aufgabe der im Unterscheiden und im Einheitstiften nie abzuschließenden Erfahrung. Über diesem Streben ins Unendliche walten die Ideen, nicht als Notwendigkeiten der Dinge, sondern als regulative Leitgedanken der Forschung. Das ist der weitere Zug, der wesenhaft den Sinn der Wissenschaft bestimmt. In Ideen erleuchten sich ihr die Ziele der Vollendung. Die Ideen fassen die Begriffseinheiten des Verstandes zusammen in höheren Einheiten der Vernunft in der

Richtung auf das Ganze der Erkenntnis. Sie zwingen das begrifflich Unterschiedene in die tieferen Einheiten zusammen, die es aus einer gemeinsamen Ganzheit der Urgesetzlichkeit hervorgehen lassen. Ohne Kategorien keine gegenständliche Bestimmung der Erscheinungen, ohne Ideen kein Verstehen des gegenständlich Bestimmten in größeren Zusammenhängen. Ohne Kategorien keine wissenschaftliche Genauigkeit, ohne Ideen kein Fortschritt zur Vollendung der Wissenschaft. Nur unterscheiden wir auch die verschiedene Erkenntnisbedeutung: die Kategorien sind Notwendigkeiten, die Ideen sind Hilfskräfte. Die Kategorien bestimmen, die Ideen leuchten und richten. Jene herrschen, diese raten. In jenen ist die Gewißheit, in diesen die Möglichkeit des Zweifels. Jede Wissenschaft ruht auf ihren begrifflichen Grundbestimmtheiten und Notwendigkeiten, aber sie braucht außer ihnen die Annahmen, welche weiter führen. Hypothesen sind beide, aber jene im Sinne der Grundlegung, diese im Sinne des Bahnbrechens. Alles Bedingte ist im Unbedingten, alles Einzelne im Ganzen. In diesem Sinn ist die Kategorie selber in der Idee, der Begriff verlangt das System. Was im Begriff der Wissenschaft sich fordert, tritt in der Geschichte ihrer Entdeckungen oft in bitterer Feindschaft auseinander. Dem Begriffskopf gilt der Ideenkopf als Phantast, dem Ideenkopf der Begriffskopf als beschränkt. Hier gilt der Satz, daß der beschränktere Standpunkt stets den weiter blickenden als unwissenschaftlich verdächtigt. Der Ideenkopf begreift den Begriffskopf in seinem bedingten Rechte, dem Begriffskopf ist der Ideenkopf ein Grauen oder ein Greuel. Darin waltet wieder der unausrottbare Dogmatismus des Lebens. Jedes Bedingte nimmt sich als unbedingt. Wahre Wissenschaftlichkeit herrscht nur da, wo das Bedingte sich nach seiner Stellung im Unbedingten begreift. Jeder Teil der Wissenschaft soll sich nach seinem Platz im Ganzen der Wissenschaft verstehen. Alle Wissenschaften haben ihren bestimmten Platz im System der Wissenschaft. Das System stellt der Erkenntnis die Aufgabe ihrer

Ganzheit. Die Ganzheit, ewig unvollendbar, wäre die unbedingte Erkenntnis. Auf diese zielen die Ideen.

Diese einfachen Darlegungen zur Logik der Wissenschaft lüften den Schleier über dem Bilde jener gewaltigen Arbeit, in der der abendländische Geist die Klarheit über das Wirkliche sucht und die Natur in Verstand verwandelt. Scharen über Scharen wirken sie in den Werkstätten des wissenschaftlichen Gedankens, Zeugen der grenzenlosen Hingabe an die Sachlichkeit der Dinge, jeder bereit zum demütigen Heldendienste, jeder berufen zum Opfer bis zum Martyrium, alle unter der unerbittlichen Zucht der Methode, jeder dem andern ein Bruder in der Gemeinsamkeit der bewährten Begriffe, alle so eifrig in der Zusammenarbeit wie in der Fehde gegen den, der eigene Wege sucht. Sind es Wege der Willkür? sind es Wege des Fortschritts? Alle lebend von Ideen derer, die gewesen, die meisten mißtrauisch gegen die Ideen derer, die kommen. Aber der Haß selber muß als eine Kraft des Lebens wirken. Er wahrt den Geist der Genauigkeit im Einzelnen, der die Vorbedingung zu allem ist. Freilich, das Leben des Fortschreitens liegt in der Erhebung zum Ganzen. Die Natur soll Verstand werden. Immer aber wird es menschlicher Verstand sein in seiner Bedingtheit. Naturerkennen bedeutet begriffliche Bestimmtheit des Anschaulichen. Es wird nie reine Vernunft. Europa ist Europa allein durch die Reinheit seiner Wissenschaftsgesinnung. Der Verlust an Sachlichkeit in der Arbeit der Verstandesbegriffe bedeutet den Rückfall in die Barbarei. Das Verkennen der Bedingtheit im wissenschaftlichen Erkennen bedeutet die Entartung in dogmatisches Pfaffentum. Die Unklarheit über das Verhältnis zwischen Begriffen und Ideen bedeutet Verknöcherung oder Phantastik. Gesundheit und Krankheit des wissenschaftlichen Lebens fließen alle aus der Wirkungsweise der Kräfte, die den Gedanken der Wissenschaft bilden. Die Ehre der Wissenschaft liegt in der Reinheit, mit der sie die in ihrem Begriff liegende Aufgabe erfüllt. Sie erkennt kein Gesetz als

die Notwendigkeiten jenes Verfahrens, durch das sie die Anschauungsinhalte zur Gegenständlichkeit bestimmt. Sie ist freie Herrscherin in ihrem Reiche. Aber ihr Reich hat Grenzen. Sie kennt sich in ihrer Bedingtheit. Kant hat in seiner Erkenntnislehre den europäischen Lebensgedanken in der Bedeutung seines Wissenschaftsbegriffs genau nach seinem Sinn und seinen Grenzen bestimmt.

Er hat mit dem Gedanken, mit dem er diese Lehre schließt, gleichsam einen Turm errichtet, von dem man wie von der Höhe des Vogelfluges die ganze Welt der Wahrheit mit einem einzigen Blick übersieht. Es ist in der theoretischen Philosophie sein tiefster Gedanke. Das höchste Erkennen würde ja, wie wir nun genugsam wissen, jenes Erkennen aus reiner Vernunft sein, wenn es möglich wäre. Es würde unmittelbar in reinen Begriffen das Ganze des reinen Seins ergreifen. Es hätte nicht ein Gegebenes der Anschauung in Teilbegriffen mühselig fortschreitend zu bestimmen. Sein Gedanke wäre das Sein. Er würde in diesem Sinne unmittelbar Anschauung bedeuten. Er setzt das Ganze der Anschaulichkeiten durch den Gedanken. So ergibt sich, im Gegensatz zu unserm begrifflichen Verstande, der Begriff des anschauenden Verstandes. So verstehen wir auch, warum in der Geschichte der Erkenntnis immer wieder dieser Gedanke eines anschauenden Verstandes, einer gedanklichen Anschauung hervorgetreten ist, bei Platon und Plotin, bei Spinoza und Leibniz. Alsbald wird er wiederkommen bei Schelling. Er stellt sich ein, wo immer Metaphysik mit dem vollen Anspruch der absoluten Wahrheit versucht wird. Er muß es tun. Denn dies bedeutet ja, daß das absolute Sein in seiner Einheit und Ganzheit ergriffen werden soll. Das aber wäre allein möglich in einem Denken, das nicht in unsere Schranken der Endlichkeit gebunden ist, wäre möglich allein in einem unendlichen Verstande, dessen Gedanke das Sein ist. Sein und Gedanke sind dasselbe in der schauenden Erkenntnis des Spinoza. So macht denn dieser Begriff vom schauenden Verstande die

Eingeschränktheit unsers Verstandes deutlich. Er deckt die innere Tragödie der Erkenntnis auf, wie sie der Faust des ersten Monologs erfährt. Vollendetes Erkennen hieße: das Ganze des Seins im Gedanken sein und leben — „Durch die Adern der Natur zu fließen und schaffend Götterleben zu genießen" —. So ist Vollendung der Erkenntnis für uns so sehr die unabweisbare letzte Aufgabe wie eine Unmöglichkeit. Sie hieße Aufhebung jener Endlichkeit im Verstande, die in seiner Gebundenheit in die Anschaulichkeiten liegt. Erkennen in seinem Streben zur Vollendung drängt über die Endlichkeiten hinaus zum Unendlichen, über das Bedingte zum Unbedingten. Demnach bedeuten die Systeme der großen Metaphysik zwar Übermenschlichkeiten des Unternehmens und Anspruchs, aber doch zugleich Forderungen, denen wir uns nicht entziehen dürfen. Jedes Erkannte hat seinen Sinn doch nur als ein Schritt auf dem Wege zur letzten Erkenntnis. In aller Erkenntnismühe liegt als Ziel eine Forderung, der zu genügen uns versagt ist. Im Genius der Erkenntnis bedeutet Erkennen ein Stück vom tragischen Lose des Menschseins. Menschsein bedeutet die Tragödie des ins Endliche gebundenen Strebens zum Unendlichen. Jene Vollendung, die nur einem höheren Verstande möglich wäre, liegt als Last auf unserer Seele.

Die Frage wäre, ob es keine Möglichkeit zu einer Annäherung an jenes Ziel gibt. Gibt es keine Möglichkeit eines unbedingten Wissens um das Unbedingte? gibt es keine Möglichkeit eines Anteils am schauenden Verstande? Erkennen im schauenden Verstande heißt das Einswerden mit dem Gegenstande im mitlebenden Erschauen. In seiner Vollendung würde es in jenem Erschauen des Weltganzen sich auswirken. Aber wenn es als solches unmöglich bleibt, mag es doch im Teilerkennen wirken. Es erschiene dort, wo ein anschauliches Ganze sich in seiner Gesetzlichkeit vor uns auseinanderlegte oder vielmehr aufbaute in seiner Lebendigkeit. So lebt der große Geschichtsschreiber in seinem Gegenstande. So wird der Leben

schaffende Biograph eins mit seinem Helden. So ist der anschauende Verstand in Goethe in seiner höchsten Reinheit erschienen. Genialität im Erkennen bedeutet eigentlich dies im Gegenstande ursprünglich lebende Schauen. Der schauende Verstand, wie er das Erkennen in sich zum Abschluß brächte, lebt auch überall dort in der Erkenntnisarbeit, wo die neuen Einheitsgedanken erschaut werden, die das lebende anschauliche Ganze eines neuen Erkenntnisgegenstandes schaffen. Die Lehre vom Wissen wäre sicher nicht zum Ende gebracht ohne die Lehre von der genialen Erkenntnis. Sie trägt das Begriffserkennen vorwärts zum letzten anschaulichen Ganzen der Welt. Sie vollendet als anschauliches Verstehen am Einzelnen, was am Ganzen undurchführbare Aufgabe bleibt. Kants Wahrheitsbegriff bereitet den Raum für diese Taten des schauenden Verstandes. Er hat einen Boden für Goethe mit all seiner Weisheit. Er eröffnet in sich die Fragen nach den höheren Erfüllungen des Geistes, nach dem neuen Sinn, in dem der Zug zum Unendlichen und Unbedingten seine Befriedigung finden mag. Die Bedingtheit der Erkenntnis selber weist über sich hinaus. Der Geist ist mehr als nur Erkennen im Sinne der Wirklichkeitserkenntnis. Er zerriebe sich sonst in seiner unauflösbaren Tragik. Der europäische Gedanke ist nicht nur Wissenschaftsgedanke. —

Es erscheint fast unbegreiflich, daß man noch so oft zu lesen bekommt, Kants Wissenschaftsbegriff sei einseitig nach dem Begriff der mathematischen Erkenntnis gebildet, da es doch vielmehr das Ganze seiner Tat bedeutet, daß er den Begriff der Wahrheit fortschreitend immer mehr in seinen verschiedenen bewegenden Gedanken bestimmt und ihn so vertiefend mit seiner ganzen Bedeutungsfülle ausschöpft. Die mathematische Gestalt des Gedankens betrifft nur jene grundlegende Bestimmung des Stroms der Erscheinungen, die ihn zur Einheit der Natur vergegenständlicht. Dies ergibt die letzte, alles durchwaltende allgemeine Naturgesetzlichkeit. Die beson-

deren Naturgesetze entquellen bereits jenem fortführenden Gedanken der allgemeinen Begrifflichkeit. Das Leben wird durch die Idee des Naturzwecks erfaßt, die vollends jenen gegenständlichen Notwendigkeiten und Grundgesetzlichkeiten als ein leitender Gesichtspunkt der Betrachtung und eine regulative Maxime gegenübersteht. Nun aber steht der Gedanke des Wissens im entscheidenden Durchbruch an seiner eigentlichen Schranke. Aus dem Bedingten will er hinaus zum Unbedingten. Das unbedingte Wissen ist nicht Wirklichkeitserkenntnis in dem Sinne, daß es ein Reich gegebener Anschaulichkeiten auf den Begriff brächte. Dennoch gibt es ein unbedingtes Wissen. Es öffnet ein neues Reich der Seele. Es bedeutet eine neue Gestalt der Lebensschöpfung im Geiste. Es weist hinaus in einen neuen Sinn der Bedeutungen, die am Sinnlichen ein Übersinnliches erscheinen lassen. Es gibt dem Menschen, dem die absolute Wahrheit im Wirklichkeitserkennen verschlossen blieb, einen Halt der absoluten Gewißheit. Es gibt der Menschheit, die wir bisher zugleich mit der Natur als allgemeinen Verstand begriffen, erst ihren wahren Sinngedanken im reinen Willen. Es erschließt in der Natur und über der Natur das der Menschheit eigene Reich der Geschichte.

Der Kantische Sittlichkeitsbegriff bedeutet genau in demselben Sinne die kritische Bewußtheit um die Notwendigkeiten des Sittlichkeitsgedankens, wie sein Naturbegriff die kritische Bewußtheit um die Notwendigkeiten des Wahrheitsgedankens bedeutet. Er wurde eine Möglichkeit durch die Sicherheit der kritischen Problemstellung. Diese ging auf die Möglichkeit eines Erkennens aus reiner Vernunft. Die reine Vernunft müßte eine absolute Welt reiner Gedanken ergreifen. Unser Verstand ergreift nur ein Gegebenes der Anschauung in reinen Gedanken. Ihm bringt das Sinnliche allein Wirklichkeit in seine übersinnlichen Formbegriffe. Er setzt keine Wirklichkeit aus unbedingten Ideen. Aber unbedingte Ideen werden bewegende und gestaltende Kräfte im Sittlichen. Der sittliche Entschluß erfaßt

durch die Tat aus reiner Vernunft eine übersinnliche Welt reiner Gedanken. Er verwirklicht sie als den Sinn seines Tuns. Sie bedeuten die unendliche Aufgabe eines Reichs der reinen Willen. Wo das Bewußtsein des unbedingten Gebotes die Tat hervorruft, da entspringt sie nicht in der Naturnotwendigkeit der Triebe als ein Durchgangspunkt des immer bedingten Naturgeschehens, sondern im Unbedingten und Ewigen der Ideen. Eine solche Tat bedeutet nicht einen gleichgültigen Augenblick in der unermüdlichen Reihe des Schaffens und Zerstörens, die die Natur ist. Sie bedeutet ein ewiges Gesetz für alle Geister. In solchen ewigen Gesetzen erbaut sich die Menschheit. Sie ist die Gemeinschaft derer, die im Bewußtsein der reinen Willensgesetze sich selbst bestimmen. Sie bildet den Gegenstand des sittlichen Willens, aber nicht als eine gegebene Anordnung, die seiner Entscheidung vorhergeht, sondern als das Ziel der Anordnung, die durch die Entscheidung zu entdecken ist und aus ihr folgt. Das Reich der Menschheit ist das Reich der Freiheit. Denn Freiheit besteht in der Selbstbestimmung durch reine Gedanken, die den Menschen den Notwendigkeiten der Natur enthebt als ein aus sich selber bestimmtes Wesen und ihn den Bedingtheiten entrückt als einen, der im Unbedingten seinen Sinn bekommt.

Der Mensch der Freiheit ist der Mensch eines Ewigkeitsreiches. Die Freiheit ist die Schöpferin des Menschen, nicht soweit er als Naturwesen im Tier, sondern insofern er rein aus dem Geiste geboren ein Glied der Menschheit ist. Die Freiheit bedeutet die Neugeburt des Menschen, die ihn aus dem Bann der Natur löst und in die Menschheit stellt. Miteinander entspringen die Gedanken der Persönlichkeit und der Menschheit. Mit der Persönlichkeit entspringt die Menschheit. Mit der Menschheit im Menschen entspringt die Persönlichkeit. Persönlichkeit ist der im Bewußtsein seines unbedingten Gebotes sich selbst bestimmende Mensch. Persönlichkeit ist der seine Sendung erkennende Mensch, der im Leben seiner Sendung seine

Freiheit findet und den als unbedingtes Gebot in ihm liegenden Lebensgedanken erfüllt. Die Menschheit ist das Reich der freien Persönlichkeiten. So löst sich die peinvolle Rätselfrage des Menschenlebens nach dem Zusammenbestehen von Naturnotwendigkeit und Freiheit. Gewiß ist auch alles Menschliche in die Notwendigkeiten des Naturgeschehens hineingefaßt. Aber in den Notwendigkeiten offenbaren sich, so oft die Zeit erfüllet ward, die ewigen Ideen. Jesus Christus war sicher ein Naturgewächs. Aber er bedeutet die Ewigkeit des Liebesgedankens, der, durch ihn geoffenbart, der Quell aller sittlichen Lebendigkeit unter den Menschen ist. Er bedeutet die Wiedergeburt für alle, die Geburt in das Reich der Menschheitsbrüder. Das Reich der Menschheitsbrüder bedeutet das Reich Gottes, da in der Wiedergeburt aus Freiheit Gott in den Seelen geboren wird. An den Notwendigkeiten des Menschenlebens offenbaren sich die ewigen Ideen, die dem Leben die Bedeutung der Menschheit geben.

Die Geburt der Menschheit ist der Sinn der Geschichte. Geschichte bedeutet den notwendigen Verlauf menschlichen Geschehens in der Zeit, in dem die ewigen Ideen das menschliche Leben mit dem Sinn der Menschheit erfüllen. Sie ist die Selbstentfaltung der Freiheit unter den Menschen. Wenn wir sie im engeren Sinne der politischen Geschichte nehmen, wäre sie das Heranwachsen der Rechtsgemeinden, in denen der Mensch die Ordnung der Vernunft sucht, die die Freiheit eines jeden mit der Freiheit aller verträglich macht. Diese Rechtsgemeinden der Völker verlangen zu ihrer Vollendung die Rechtsgemeinde der Menschheit im Völkerbunde, die mit den Völkern täte, wie die Volksgemeinde mit den Bürgern. Sie macht die Freiheit eines jeden Volks in ihrer Ordnung verträglich mit der Freiheit aller Völker. Dies alles wäre eine Ordnung nur des äußeren Lebens, die für die sittliche Ordnung des reinen Willens erst die Bedingung schafft. Die Unfertigkeit der menschlichen Dinge auch nur in diesem Äußerlichsten mahnt uns an die Schwere des Menschheitsberufs im reinen Willen. Aber was

auch immer die Geschichtsbetrachtung ergreife, stets ist es um das Tatsächliche des Geschehens in seiner Einmaligkeit und Einzigkeit zu tun. Es gilt die Persönlichkeit des Volks, der Zeit, der Zeitenfolge. Persönlichkeit aber bedeutet eine Eigengesetzlichkeit der notwendigen Entfaltung, die in ihrer bewegenden Idee den Sinn der Einzigkeit bekommt. Auch wenn der Biograph zu der letzten lebendigen Zelle, der eigentlichen wahren Wirklichkeit alles Geschichtslebens, zum einzelnen Menschen zurückgeht, will er ihn im Gesetze seiner Einzigkeiten verstehen, als etwas, das sich notwendig entfaltet, und das in dieser notwendigen Selbstentfaltung als Idee einen ewigen Sinn lebendiger Menschheit in sich trägt. In allem wahrhaften Geschichtsverstehen soll ein Stück Vergangenheit aus seinen Bedingungen in seinem Sinn begriffen sein. In jedem echten Geschichtsbegreifen ist die Menschheit mit ihrem Ewigkeitssinn zugegen.

Die kargen Kantischen Grundbegriffe öffnen das Tor zur Unendlichkeit des Menschenlebens. Hier ist der Ort für das Herdersche und Goethische Verstehen. Die kritischen Begriffe tun das Verstehen für die Unendlichkeit des Menschenlebens auf, weil sie sein letztes Ziel erleuchten. Die Würde und Heiligkeit der Menschheit ist dieses Ziel. Die Würde der Menschheit besteht in ihrer unendlichen Pflicht des reinen Willens, die sie als eine Menschheit der Freien über die Natur erhebt. Die Heiligkeit der Menschheit ist darin begründet, daß sie einen unbedingten Wert bedeutet. Sie bedeutet ihn nicht in der Zufälligkeit der einzelnen wirklichen Menschen. Sie bedeutet ihn als die Idee der Sittlichkeit. Denn die Sittlichkeit bedeutet ein Unbedingtes des Gebots und gilt nicht, weil etwas anderes dadurch erreicht werden soll, sondern um ihrer selbst willen, weil sie die Sittlichkeit ist und ein letztes Gesetz, über dem kein anderes ist. Sie gilt nicht als Mittel zu andern Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst. Die Menschheit ist der Endzweck. In seiner Berufung zur Menschheit bedeutet jeder einen Zweck an sich selbst. Darum darf kein Mensch als Mittel bloß zu fremden Zwecken

verbraucht werden, sondern jeder ist zugleich zu behandeln als ein Zweck an sich selbst. Dies ist die Fassung des Sittlichkeitsgedankens, die als das unerbittliche Urteil des Gerichts hineinschneidet in alles persönliche, gesellschaftliche, rechtliche, staatliche und geschichtliche Leben der Menschen. In diesem Gedanken entscheidet sich die Wiedergeburt des größten aller Raubtiere und Gewalttäter auf Erden — des Menschen — in den Menschen der Menschheit. Alle Natur im menschlichen Treiben sucht Gewalt über den andern. In allem Zusammenleben der Menschen fallen Menschenopfer unerhört. Nur einen Beweggrund alles menschlichen Handelns aber soll es geben. Es ist die Achtung vor der Menschenwürde in jedem, auch dem geringsten Bruder. Dies ist die wahre Menschenliebe. Wir wissen es wieder ganz, was wir so gern vergaßen, wie tief wir noch in der Wildheit der rohen Natur stecken. Wir kennen dafür auch um so besser die Unendlichkeit der unbedingten Pflicht.

So stellt sich für den modernen Menschen das sokratische Leben im Bewußtsein um das Gesetz des Guten dar. Die Auflösung der Dogmatismen bedeutet hier eine schwere Aufgabe des Lebens, schwerer als die des Denkens in der Wissenschaft. Denn der Mensch neigt aus natürlichem Lebenstriebe immer aufs neue, das Gesetz der Sittlichkeit in eine Gegebenheit zu verwandeln, ohne zu bedenken, daß das Sittliche seinen eigentlichen Sinn verliert, sobald es nicht mehr die freie Selbstentscheidung im Bewußtsein der selbsterkannten Aufgabe ist. Die Begriffe der Sittlichkeit sind nie gegeben. Sie sind immer zu finden. Menschheit ist kein Festgestelltes. Sie ist der Gegenstand einer immer neuen Entdeckung. Sie ist Schöpfung. Alle wahre Sittlichkeit ist schöpferische Sittlichkeit. In ihr erschaffen wir uns selber in dem Sinn unserer Persönlichkeit, der unser Menschheitssinn ist. Alle großen Fortschritte des Sittlichkeitsgedankens gelten der Masse als Verbrechen. Auf der andern Seite ist der Ursprung der lebendigen Sittlichkeit nicht der überlegene Verstand, sondern allein die Aufrichtigkeit des reinen

Willens. Sie ist Erkenntnis, aber nicht theoretische, sondern praktische. Sie ist Erkenntnis durch die Tat. Der schlichte Sinn begreift die Aufgabe der Menschenliebe und handelt, wo der verbildete Verstand versagt. Die Ethik Kants ist einig mit der Erkenntnis der christlichen Klarheit. Sie ist Ethik des Volkes, wie sie Ethik des sittlichen Genius ist. Sie entdeckt auch hier die ursprünglich schaffenden Kräfte, die die Menschheit bilden. Die Sittlichkeit ist die Tat der Freiheit, ist die Freiheit als Tat.

So gibt es einen letzten Halt an der Gewißheit des Unbedingten, des Absoluten, aber nicht im Wissen, sondern im Tun. Wir machen ein Ende mit der Zauberei der Wissenschaft, mit der sie sich vermaß, wie aus Erleuchtungen gleich Gott zu reden. Aber wir geben jedem Menschen aufrichtigen Willens unbedingten Wert und machen ihn einzig, indem wir ihn mit einem Ewigkeitssinn erfüllen. Wir geben dem Leben, was wir dem Denken nahmen. Es ist diese Wendung, die das Eigenste des europäischen Geistes ausmacht. Dieser Geist ist ein Geist des Willens und des Lebens. Wille und Leben erkennen sich als unendliche Aufgaben. Das Unbedingte gewinnt keine Lebendigkeit im Wissen, aber in der Tat.

Wenn das unbedingte Wissen reiner Vernunft um das Unbedingte Metaphysik heißen muß, so bedeutet es eine Entdeckung von seltsamem Gewicht und eine Umkehr der Kulturseele, wie kaum je zuvor eine in der Geschichte des Geistes gewesen, daß zwar Metaphysik als Wissenschaft versagt, daß sie aber als Tat des reinen Willens zu lebendiger Wirklichkeit kommt. Wir tragen das Absolute nicht im Erkennen, aber im Gewissen. Der Kern der Welt, das absolute Gelten ist nicht unserm Denken, aber unserer Verantwortung vertraut. Es gibt also eine Betätigung des Geistes, durch die das Unbedingte unser wird. Dies Ergebnis selber treibt uns zu weiteren Fragen fort. Sollte das Unbedingte immer nur Wirklichkeit gewinnen können als das Gesetz der Tat? sollte es wirklich durchaus kein Erfassen des Unbedingten in den Erscheinungen

geben? Die Frage läßt unmittelbar eine andere Fassung zu. Gibt es gar kein Erkennen in schauendem Verstande? Bleibt es immer bei dem kümmerlichen Buchstabieren der Erscheinungen in Begriffen? Gibt es durchaus nie ein Verstehen, das schauend seinen Gegenstand erschafft und ihn dadurch in seiner Einheit von Gesetz und Sein rein begreift? Hier wäre jenes Erkennen, in dem Gedanke und Sein eins und dasselbe sind im Schauen, so daß der Gegenstand nicht in den Bedingtheitsreihen der Natur auftauchend und verschwindend ergriffen würde, sondern nach seiner Wesenheit für sich und in seiner Unbedingtheit. Es war das Geschenk, das Kant für die Reinheit und Treue seiner Arbeit in den Schoß fiel, daß er als dies Verstehen das künstlerische Schauen begriff, und daß er damit Schönheit und Kunst nach ihrer tiefsten Bedeutsamkeit im Gesamtreich des Geistes verstand. Wenn das Schöne nicht zu den rein sinnlichen Genüssen gehört, so sehr es die Sinne gebraucht, so war nur nötig, es abzuheben gegen Erkennen und Sittlichkeit. Die Philister vermögen das Schöne nicht anders zu würdigen, als daß sie es für ein wohltuendes Mittel nehmen, das uns im Erkennen oder im Sittlichen fördert, das uns belehrt oder bessert. Der Philister kennt nur die Wirklichkeit mit ihren wirklichen Zwecken. Indem Kant diesen Standpunkt überwand, tat sich ihm eine völlig neue Welt in der Seele auf. Das Schöne ist nichts im Reich der Wirklichkeit. Es ist ein Gebilde und eine Welt des Scheins. Es fördert nicht unsere Zwecke. Es gibt keinen sinnlichen Genuß. Es dient nicht als Mittel im Gebiet unserer Belange. Es baut nicht am Reich des reinen Willens. Es ist von jeder Verflochtenheit mit dem, was wir im Wirklichen suchen und erstreben, frei. Im Wirklichen ist alles Mittel zu Zwecken, Zweck von Mitteln. Das Schöne ist weder Mittel noch Zweck. Das Reich des Schönen bedeutet ein Reich der Freude. Es ist die Freude am reinen Schauen.

Es ist die Freude am Schauen eines Bildes, das der Geist

erschafft, und das im schaffenden Erleben des Geistes allein sein Dasein hat, so daß, wie es im Erleben des Künstlers entspringt, es vom Künstler vollendet in dem Beschauenden das gleiche schaffende Erleben hervorruft und nur in ihm das Gelten wiedergewinnt, in dem es besteht. Das Schöne in seinem Wesen ist schauender Geist. Dies Schauen des Geistes lebt im Gefühl. Das Schöne ergreift einen Sinn für das Gefühl im Schauen. Es ergreift diesen Sinn für das Gefühl an der Gestalt. Der Gedanke der Gestalt beherrscht das Reich des Schönen. Schönheit bedeutet Gestalt in einem eigentlicheren Sinne als Wahrheit oder Sittlichkeit. Die Schönheit ist die Welt des gestaltenden Geistes. Die Erinnerung an die platonische Idee drängt sich gebieterisch auf, die ihren Ursprung aus der künstlerischen Anschauung nirgends verleugnen kann. Wie aber Form die wörtliche Übersetzung von Idee ist, so hat Schiller mit genialer Sprachgewalt die abgeblaßten Namen Form und Idee durch die Gestalt ersetzt und als Gestalt wahrhaft eingedeutscht. Gestalt in diesem Sinne der künstlerischen Form bedeutet die Einheit des in der Anschauung sich lebendig darstellenden und erfüllenden künstlerischen Gedankens. So ist alles Schöne ein Stück darstellendes Erkennen. „König Lear" offenbart in der anschaulichen Lebendigkeit seiner Szenen ein Stück ewiges Menschenschicksal. Wir verstehen es schauend in der Erschütterung unseres Gemüts, wie der Dichter es verstand. Die Form bedeutet die innere Notwendigkeit und Gesetzlichkeit, mit der dieser Schicksalsgedanke sich in den Lebensbildern zur Darstellung bringt. Das Schöne ist Gestalt, die einen Sinn bedeutet.

Jedes Schöne darum ist einzig in sich selber. Denn jedes ist ein im Gegenstande selbst gegebenes Gesetz, das sich in ihm rein erfüllt. Es erscheint nicht vermittelt durch Begriffe. Es verkündigt sich unmittelbar aus sich selber. Es ist Offenbarung. Jedes Schöne ist eine Persönlichkeit, ein aus sich selber allein bestimmtes Leben. Jedes ist als Persönlichkeit in

sich vollendet. Es ist selig in sich selbst. Es ist im Anschaulichen der Ausdruck geistiger Bedeutung. Es ist Symbol. Der Schöpfer der Kunst schafft Symbole. Die Geisteskraft, die darin schafft, ist die Kraft des Genius. Es ist der Genius, der nicht ergrübelt, sondern der erfährt und erlebt. Die Werke kommen ihm in der Unmittelbarkeit der Schau, lebendige, zwingende Gebilde. Sie sind die Tiefen seines begrifflich ihm selber dunkeln Lebens, die sich ihm an der Gestalt im Schauen offenbaren. Der Genius des schauenden Erkennens durchbricht die Schranken des begrifflichen Verstandes. Er ist das unmittelbare Wissen, das erlebend seinen Gegenstand erschafft. Er erschafft in ihm zeitlose Wahrheit, die unbedingt gilt, unabhängig von ihrem Schöpfer und seinen zeitlichen Gebundenheiten, über den Tod, für die Ewigkeit.

Es gibt also ein Ergreifen des Unbedingten in den Dingen, aber nur in den Gebilden des Scheins, die die Einbildung schafft. Wir erfassen das Unbedingte nicht im Wirklichen durch das Erkennen. Wir vollenden es nicht in unserer sittlichen Tat, denn es ist zwar ihr Sinn und ihr Grund, aber bleibt als unendliche Aufgabe unvollendet. Im Ernst der Kräfte, die sich am Wirklichen mühn, erreichen wir es nicht. Aber im Spiel an den Eigengebilden des Scheins berührt es unsere Seele. Hier ist Natur, da es ja anschauliche Gegebenheit ist. Die Natur aber ist Freiheit als Selbsterfüllung des Eigengesetzes. Das Schöne ist die Einheit von Natur und Freiheit. Es ist im Sinnlichen übersinnliche Bedeutung. Es ist im Natürlichen Geist. Es ist die Idee als Tatsächlichkeit. Es ist das Unbedingte im Bedingten. Das Bedingte streift seine Bedingtheit ab im unbedingten Sinn seiner Wahrheit. Wenn die Welt für Gott sein schaffender Gedanke ist, so spielt der Menschengeist im Schönen in der Weise des göttlichen Verstandes. Er nimmt im Endlichen am Unendlichen teil. So wäre das Schöne auch das Heilige im Schein und Spiel.

Welch eine Entdeckung über das Leben der Seele liegt in

diesen Gedanken! wie führen sie fast von selber zu jenen Einsichten über Bildung und ästhetische Erziehung, die Schiller aus ihnen entwickelte, und die, noch jetzt nicht genügend aufgenommen und zu Ende gedacht, immer neue Bemühung lohnen! Das Schöne löst den Menschen aus den Banden des bloß sinnlichen Lebens. Es entwickelt in ihm zuerst die reine Geistigkeit, da es ihn die Freude am bloßen Schauen lehrt. Aber es macht ihn auch frei von jedem Zwange der Wirklichkeit, frei von allen Beziehungen auf seinen Nutzen, von allem Druck der Pflichten. Es lehrt ihn rein in geistiger Freude spielen. In diesem Spiel aber gibt es ihm den Vollgenuß seiner Kräfte und vollendet ihn in der Ganzheit seines Menschentums. Dieses Spiel ist anschauendes Verstehen. Dieses Gefühl ist Innewerden seiner Vollendung im Genuß einer letzten in sich seligen Wahrheit.

Die Erhebung in das Künstlerische bringt in jedes menschliche Tun den Geist der Freiheit. Knechte in jedem Gebiete der Tätigkeit bleiben die, die am Wirklichen haften und von ihm nicht loskommen, nur schätzen können, was irgendwie Nutzen bringt, nur suchen, was ihre Zwecke fördert, nur gelten lassen, was vor dem Verstande Sinn hat. Sie hängen in dem Zwang der Begriffe, denen sie die Gewalt über ihr Leben gegeben haben. Erst in dem Denken, welches Schaffen ist, ist die wahre Freiheit des Gedankens. In allem, worin ein lebendiger Mensch mit dem Ganzen seiner Kräfte lebt, wird das Tun in eine Art von Künstlertum umgesetzt. Man soll vermögen und lernen, das Leben zu führen, als sei es immer wieder ein unmittelbares Erlebnis, in dem sich der Sinn unseres Lebensgedankens darstellt. Das Schöne ist das Symbol unserer vollendeten Bestimmung. Es gibt einen so viel tieferen Sinn als den der Verstandesbegriffe und selbst den der Moralbegriffe. Das Verstehen kommt zu seiner Vollendung erst, wo es unmittelbares Schauen wird. Die großen Dichter sind die wahren Lehrer für das Verstehen des Lebens. Nur hier ist

es das Wirkliche in seiner unmittelbaren Gegebenheit, das sich in sich selber als Sinn enthüllt und die Tiefen der Menschheit durchleuchtet. Darum ist allen, die sich die Unmittelbarkeit der Empfänglichkeit für das ewig neue Wunder der Welt bewahrt haben, und die es zu den Tiefen zieht, kein Leben möglich als in dem Leben mit großer Kunst. Freilich — jenes Wirkliche in seiner unmittelbaren Gegebenheit ist nur ein selbstgeschaffener Schein aus dem Spiele der Einbildungskraft. Dieser Schein aber ist das Wirkliche als Wahrheit. Er ist wahrer als alle Wirklichkeit. Man ahnt die Zusammenhänge, die dem Schönheitsschauen seine Notwendigkeit geben im Leben jeder Seele, die ihre Vollendung sucht. Das Vollendete dringt in unsere Spiele. Darum wird der Ernst ertragen. Der Geist der Kultur im Kampfe um sein Dasein sorgt für die Möglichkeiten seines Lebens. Der abendländische Gedanke weiß auch um das Künstlerische als eine Notwendigkeit — ein eigenes Recht und ein eigenes Gesetz — im Leben des Menschheitsgeistes und würdigt es in seinem tiefsten Sinn. —

Der schauende Verstand mit seinem in sich vollendeten Erkennen käme also zur Darstellung allein in den Spielen der schöpferischen Einbildungskraft. Soll dies wirklich das Ende sein? Wenn wir willig verzichten, in unserer Wissenschaft aus reiner Vernunft das All zu verstehen, kann die Frage je zum Schweigen kommen nach einem letzten Sinn in der Welt? Kant bringt sie in den Zusammenhang mit dem allgemeinen Problem des teleologischen Naturverstehens, dessen letzte Frage sie ist. Wenn Zwecke in der Natur walten, wie steht es mit der Natur in ihrer Ganzheit? Ist sie angelegt auf einen Endzweck, in dem sie sich als in ihrem letzten Sinn erfüllt? Ist sie als Ganzes ein System der Zwecke, das sich in einem Endzweck abschließt? Die Kantische Gedankentat vollendet sich in der genialen Wendung, in der er die Frage von dem Gebiet des Naturerkennens abweist und in das Gebiet des sittlichen Verstehens hinüberschickt. Aber mehr als das! Das sittliche

Verstehen selber findet erst als religiöses seinen Abschluß. So fügt sich der religiöse Gedanke in den Gesamtzusammenhang des Wissens hinein. Auch er ist ein Wissen. Wissen also, weit entfernt im mathematischen Erkennen erschöpft zu sein, vertieft sich in immer mehr zum Letzten dringenden Sinnbedeutungen. Wissen ist Begriff. Wissen ist Idee. Wissen ist Sittlichkeit. Wissen ist Schönheit. Wissen ist Gott, ist religiöses Leben. Wir enden in Gott als dem letzten und höchsten Wissen.

Im Reich der Naturwesen ist jedes Wesen für alle andern zugleich Zweck und Mittel. Wenn der Naturzweck mit dem Menschen sein Glück ist, so kann er jedenfalls nicht als Endzweck gelten. Als solcher widerspricht und vernichtet er sich in sich selber. Es gehört zu Kants großen geschichtlichen Taten, daß er den Menschen von der unwürdigen Zielsetzung der Glückseligkeit befreit hat. Nicht sie ist der letzte Sinn der Natur. Er befreite ihn damit von der Unredlichkeit des Denkens und von der Weichlichkeit der Seele. Er bejaht Kampf und Gegensatz als die emportreibenden Kräfte des Lebens. Jeder Aufstieg will durch Elend und Leiden erkauft sein. Die Gegensätze der Menschen entwickeln im Wettstreit alle Anlagen und Kräfte. So steigt die Geschicklichkeit. So erwächst die Tüchtigkeit. Alles Elend, das die Menschen in Neid und Verfolgung sich bereiten, ist Vorbedingung des Fortschritts, der Freiheit und der Vollendung. Wir aber tragen den Endzweck in unserm reinen Willen. Endzweck ist das Reich der Menschheit als das Reich der freien Persönlichkeiten. Wir wollen die Welt der Freiheit. Sie ist der unbedingte Wert, der Zweck, der keines andern zu seiner Bedingung bedarf, ist der Endzweck. Es wäre also zu fragen, in welchem Sinne die Natur angesehen werden darf, als sei sie angelegt auf diesen Zweck. Ist die Natur eine Natur des reinen Willens? Hier eröffnet sich jene grause Dialektik, an der die Besten verzweifeln. Die Erfahrung sagt zu jener Frage gewiß nicht ja!, so oft auch wohlmeinende Gutgläubigkeit versucht hat, die Wirklichkeiten des Menschenlebens zu deuten, als wären sie

von Gesetzen sittlicher Vergeltung beherrscht. Herder schwelgte in einer solchen Physik der Allgerechtigkeit und Güte. Wir wissen es wieder so recht, wie die Ungerechtigkeit triumphiert, die Lüge siegt, die Unschuld leidet, das Verbrechen genießt. Wo ist Gott?

Wir fanden ihn als das unbedingte Wesen im Unterschied zu den bedingten Wesen dieser Welt. Wir würdigten den Gedanken allein im Zusammenhang der Wissenschaft und begriffen, daß dem Verstand die Mittel fehlen, ihn in Wirklichkeit umzusetzen. Wir sprachen nicht von dem religiösen Sinn des Gedankens. Wohl aber stehen wir mit ihm bei einem Kern des religiösen Erlebens. Er besteht im Schauder und der Anbetung des Unbedingten in seiner unendlichen Größe, vor dem alle unsere Bedingtheiten verschwinden und nichts sind, so daß wir in ihm hinausgenommen sind aus all unserer Kleinheit und zugleich in ihr vernichtet, vernichtet und erhoben das Göttliche erfahren, das alles Irdische in seine Weihe löst. Dies Erlebnis als religiöses, scheint es, blieb dem Kantischen Denken fremd. Für ihn bestand das Gotteserlebnis in der Gewißheit einer Gottesordnung des heiligen Willens als der letzten Wahrheit. An dieser Stelle hat er den bewegenden Gedanken erkannt, der als der ewig religiöse mit allem wahrhaftigen Menschenleben notwendig gegeben ist. Auch er freilich hat seine Wirklichkeit nicht im Verstande, sondern im Willen. Er besitzt keine theoretische, sondern praktische Geltung.

Der reine Wille lebt mit jener andern Ordnung, die von der natürlichen der ihre Befriedigung suchenden Begierden so verschieden ist, eine Ordnung nicht, wie die der verständigen Erfahrung, der Arglist und Gewalt, sondern eine Ordnung der Idee, der Güte, Gerechtigkeit und Liebe. Sie nennen wir die göttliche, da sie im Gegensatz zur Welt der natürlichen Triebe eine Ordnung des reinen Geistes ist. Sie ist eine Ordnung des heiligen Willens. Sie gewinnt die Geltung der Wirklichkeit dadurch, daß wir sie als das oberste Gesetz über unserm Handeln anerkennen, als das Gebot, dem unser Leben gehört.

Wir erkennen in unserm Gewissen den heiligen Willen als die letzte unbedingte Gewalt der Welt. Wir nehmen die Welt als die, in der der heilige Wille als die letzte alles bestimmende Kraft waltet. Wir sind des heiligen Willens in der Reinheit und Aufrichtigkeit unsers Gewissens. In ihm spricht Gott zu uns. So ist es eine Willensgewißheit, daß die Natur im Endzweck des Gottesreiches sich erfülle. Die Umbildung des Willens in das Gottesreich ist die Wiedergeburt der Seele. Gott lebt in der Wiedergeburt der Seele.

Dies alles ist nicht so zu verstehen, als würde das Göttliche allein in der menschlichen Tat geschaffen, und sei nicht, es sei denn daß menschlicher Wille jene sittliche Ordnung der Welt hervorbringe. Sondern der Sinn ist, daß das unbedingte Wesen nur als Walten in die menschliche Seele eingeht und ihr eine Wirklichkeit gewinnt als das Gesetz des heiligen Willens. Wahr ist es und bedeutet wieder eine der ganz großen Erneuerungen, die wir der kritischen Entdeckung verdanken, daß demnach Gott sich dem Begriff entzieht, aber dem Willen offenbar macht. Er wird nicht gedacht und genannt. Er wird getan und wird gelebt. Auch ist der Sinn nicht, es sei das sittliche Leben in sich selber Religion. Vielmehr leistet hier die kritische Aufdeckung dasselbe wie bei der Erkenntnis, der Sittlichkeit und der Kunst. Sie weist in der Seele Art und Sinn der genialen schaffenden Kräfte nach. Wie sie die Vernunft in dem Tun der großen Naturforscher erwies, so bestimmt sie die Richtung, in der die sittlichen Genien schaffen, — die sittliche Genialität wirkt am stärksten in den schlichten Seelen —. Sie erkennt mit ausdrücklichem Wort den Quell der Schönheit in dem Genius. Der religiöse Genius als der seltenste und der den Menschen notwendigste unter allen erlebt die Gedanken, die das Gottesreich bilden. Jesus Christus mußte kommen, damit das Grundgesetz des Reiches als das Gesetz der Liebe begriffen werde. Der religiöse Genius wird erschüttert in den gewaltigen Erregungen der Seele, die

mit dem Streben zu Gott gegeben sind, der Gottesferne, der Gottesnähe, der Gottvereinigung und Gottverstoßung, der Heimbringung der bedingten Dinge zum Unbedingten. Der zurückstößt und schreckt, der anzieht und beseligt, ist der Heilige, der als der Unbedingte alles Bedingte trägt und als heiliger Wille uns in dem Gesetz unserer Tat offenbar wird.

Er ist für den Menschen das einzige gewisse Dasein außer dem Denken. Er ist es in allen Menschen reinen Willens. Denn das ist sicherlich eine Gewißheit des Geltens, wofür wir bereit sind, das ganze Leben zu geben und hinzugeben bis zum letzten Opfer. Der kritische Gedanke bestimmt in der letzten seiner Entdeckungen die Art auch dieser Gewißheit, die keine solche der Anschauung, der Begriffe oder der Beweise ist und daher allein genannt werden kann eine Gewißheit des Glaubens. Wir glauben den heiligen Willen als eine Gewißheit über alles Sehen, Denken und Beweisen. Durch diesen Glauben allein leben wir unser wahrhaftes Leben. Der Glaube ist der Quell des wahrhaftigen Lebens. Es ist dieser Gedanke, durch welchen Jesus Christus die Welt erneuert und die neue Weltzeit des europäischen Gedankens geschaffen hat. Es bedeutete eine Umkehr für die ganze Welt der Seele, als die Weisheit des Wissens in ihrem Herrscherwert entthront ward und die Weisheit des Glaubens sich als die Kraft des Lebens begriff. Die Frömmigkeit ist die höchste Weisheit. Fromm-sein heißt in inniger Glaubensgewalt zu dem Werke gesammelt sein, zu dem uns der heilige Wille ruft, Verkünder des Göttlichen sein in dem Werk, das wir schaffen. Der Fromme weiß um Gott in seinem Leben. Er weiß um die Welt als die, die im Göttlichen sich gründet und im Göttlichen sich vollendet. Der Glaube ist das höchste und letzte Wissen.

In dem Zuge, mit dem das System des Kritizismus schließt, bildet der moderne Gedanke den hellenischen und den christlichen Gedanken in eine Einheit zusammen. Er löst nicht die hellenische Weisheit einfach in der christlichen Frömmigkeit ab.

Vielmehr geht er den hellenischen Weg der Wissenschaft, um auf diesem Wege die Weisheit zu finden. Als diese letzte, auf dem Wege der Wissenschaft hergeleitete Weisheit erweist sich die Frömmigkeit. Das Leben im Ende seines Wissens ist Religion. Der kritische Gedanke entfaltet den Begriff des Wissens fortschreitend in der ganzen Tiefe seiner Bedeutung. Als Naturerkenntnis bestimmt es in Größenbegriffen die ursächlichen Gesetzlichkeiten des raumzeitlichen Geschehens im Wahrnehmbaren, in dem das Beharrliche seine Veränderungen durchläuft. Als sittliche Erkenntnis ergreift es das Unbedingte als das Gesetz und die unendliche Aufgabe der Tat im reinen Willen. Aus beiden geht die Geschichtserkenntnis hervor, die in ursächlichen Notwendigkeiten am einmaligen Zeitverlauf des menschlichen Geschehens die Idee der Menschheit hervortreten läßt. Als Erkenntnis der Schönheit ist Wissen das Wissen um die Form, durch die im Bedingten das Unbedingte durch das Gefühl im Spiel der Einbildungskraft erlebt wird. Als religiöse Erkenntnis ist das Wissen die Glaubensgewißheit vom Göttlichen als dem letzten Grund und dem letzten Sinn der Dinge. Alle Naturwissenschaft bleibt im Bedingten. Das sittliche Leben weiß das Unbedingte als seine bewegende und ewig unerreichbare Kraft. Das Schöne hat das Unbedingte im Scheinbild des spielenden Gefühls. Die Religion besitzt es als die Gewißheit der Gewißheiten im Glauben.

Der Gedanke des Kritizismus ist einig mit dem Geist der modernen exakten Wissenschaftlichkeit. Er ist einig mit der Stimme des schlichten Gewissens, einig mit dem Geiste großer Kunst, einig mit der Frömmigkeit in ihrem reinsten und einfachen Sinn. Für die Gesamtheit der bewegenden Gedanken in der Arbeit des modernen Geistes bestimmt er den innersten Sinn ihrer Bedeutung. Die Weltlehre der alten Metaphysik ist in ihm durch die Lehre vom Geiste ersetzt. Es ist der Geist, wie er als gegenständlicher die Gebilde der Kultur hervorbringt. Sogar die Natur erscheint in diesem Zusammenhange und in einem

genau bestimmten Sinne als Tat des Geistes. Den Geist in seinen schaffenden Kräften verstehen heißt die Welt verstehen. Die schaffenden Kräfte sind die schöpferischen Gedanken, die das Wirkliche in seinen Gebilden gestalten. So gestaltet der Gedanke von der Einheit des gegenständlichen Seins die Natur, so der der Einheit der Zwecke im Endzweck die Menschheit, so der der Form die Schönheit, so der der Ordnung des heiligen Willens das Göttliche. Die Lehre von den schöpferischen Gedanken des Geistes ist auch die Lehre vom Leben. Sie erklärt dem einzelnen Menschen, was er ist und soll, und bringt ihm den Sinn in sein Dasein. Das Leben des Einzelnen erfüllt sich mit Sinn durch seinen Anteil an den gegenständlichen Gedanken. Es erhält seine Bedeutung durch seinen Gehalt an Wahrheit, Sittlichkeit, Schönheit und Göttlichkeit. Alles Ringen der Zeiten sucht den Menschen, wie er sich in der Wahrheit vollendet. Der moderne Mensch ist derjenige, der aus den ewigen Notwendigkeiten des Geistes lebt. Er baut die Natur auf in seiner Wissenschaft, indem er keine Gedanken gelten läßt, als die sich in der Einheit der Natur als Notwendigkeiten erweisen. Er ist der Mensch, dem das sittliche Gesetz in sich selber und seiner eigenen Unbedingtheit gegründet ist, der Mensch der Sittlichkeit als einer freien Eigengesetzgebung, die keines Grundes bedarf als ihrer selbst. Er braucht die Schönheit, als in der sein Geist durch das Gefühl im schauenden Verstande die Vollendung der Wahrheit und der eigenen Bestimmung genießt. Er ist fromm, so wahr ihm alles Leben in seinem tiefsten Sinn eine Verkündigung des Göttlichen bedeutet. Aber er kennt in keinem Gebiete der Geistestat dogmatische Gegebenheiten. Nur der in seiner Notwendigkeit selbst begriffene Gedanke gilt im Erkennen. Nur das selbst erkannte Gesetz gilt im Sittlichen. Nur die in schöpferischer Tat selbst geschaffene Schönheit ist schön. Es ist kein Gott, als der als die Lebendigkeit unseres das Unbedingte und Heilige erfahrenden Gemüts sich offenbart. Das Leben ist tief. Nirgends hat es in erstarrenden Gedanken

sich festgestellt. Es ist das ewige Fließen des ewigen Findens. Es ist Entdeckung in jedem seiner Schritte. Entdeckt aber wird es in ewig neuer Offenbarung der unvergänglichen Grundgestalten, die es als die Dieselbigkeit unveränderlicher Gedanken durchwalten oder vielmehr schaffen. Es ist Schöpfung in jedem seiner Augenblicke. Der moderne Mensch ist der freie Schöpfer des Lebens. Jedem seiner Grundgestalten wahrt er die Freiheit des eigenen Rechtes in seinem Gebiete. Es gibt im Wissenschaftlichen keine Gebundenheiten, Ansprüche und Gesetze als die der Wissenschaft. Im Sittlichen, Künstlerischen und Religiösen ist es dasselbe. In diesem Sinne ist der Grundgedanke des modernen Lebens der von der Reinheit im Geiste. Die Freiheit des modernen Menschen bedeutet Freiheit der Wissenschaft, Freiheit der Sittlichkeit, Freiheit der Kunst, Freiheit der Religion. In einem solchen Satze bebt es von den unendlichen Kämpfen und Gegensätzlichkeiten, in denen die Idee des modernen Gedankens sich durchkämpft gegen alle Gebundenheiten der Dogmatismen. Endlich aber sind ja alle Grundgestalten zusammen nur eine und dieselbe Gestalt. Sie sind die Gestalt der ihre Wahrheit suchenden Seele. Sie soll nicht über dem Dienste der Wissenschaft ihr Leben versäumen. Sie soll zum Leben in dem vollen Sinne finden, in welchem es ihr das Gebot der Persönlichkeit bedeutet, die ein Stück lebendiger Menschheit als einen unbedingten Wert in sich darstellt. Sie will sich in ihrem Leben erquicken aus dem Quell der Schönheit, aus dem die höchsten Seelen der Menschheit in unsere Seele hinüberrieseln, wie sie in Ewigkeitssymbolen unbedingten Sinn im Sinnlichen erfuhren. Sie müßte verknöchern und vergehen ohne Gott, der einem jeden im Innersten und Selbsteigensten seines Wesens aus dem Heiligen die Bestätigung im Ewigen bringt.

So ist jeder allein die Quelle seines Lebens. So ist jeder allein nur durch ewige Gesetze. Jeder ist auf sich selbst gestellt und losgesprochen von jedem äußeren Gebote. Jeder ist durch sich selbst gebunden in ewigen Gesetzlichkeiten. Das Leben ist

freies Strömen und ist unverrückbare Gestalt. Es findet sich nur, wer sich verliert. Nur im Ewigen erfüllt sich die Zeit, die unser ward. Alles Leben ist das Suchen nach dem Unbedingten durch Wissen. So gipfeln sich die Gebiete des Geistes wie immer höhere Erfüllungen übereinander. Das sittliche Leben ist unendlich viel näher am Kern der Wahrheit als die Naturerkenntnis. Das Glück des Genius schenkt uns die Vollendung im Spiel. Aber nur die Frömmigkeit ist eins mit dem letzten Sinn der Wahrheit. Es ist die Frömmigkeit des Freien, der von keiner Art dogmatisch-geschichtlicher Lehren, Feststellungen oder Gebundenheiten weiß. Die Botschaft des modernen Lebens ist Freiheit. Aber diese Freiheit, wo sie sich in ihrem innersten Sinn begreift, ist Frömmigkeit. Die Einheit von Freiheit und Frömmigkeit ist der moderne Lebensgedanke. Sie ist keine Gegebenheit. Sie ist ein Ziel im Unendlichen. Dies Ziel im Unendlichen ist die bewegende Kraft, die einem Leben den modernen Sinn gibt.

Die Philosophie hat im Kritizismus den sicheren Weg der Methode als Wissenschaft gefunden. Sie enthüllt nicht mehr aus reiner Vernunft das innerste Geheimnis der Welt. Ist das nicht doch ein Verlust, der zu beklagen bleibt? vielleicht einer, mit dem der denkende Geist sich niemals abfinden wird? Wie rauscht uns der hohe Sang der absoluten Wahrheit etwa bei unserm Leibniz entgegen! Wenn alle Wirklichkeit in ihrem Grunde Seele ist, jede Seele die Welt darstellt, jede in ihrem Eigengesetze im Streben nach göttlicher Klarheit sich vollendet, wenn dann in der größten Mannigfaltigkeit dieses Seelenreiches die größte Einheit des göttlichen Gedankens nach allen möglichen Graden der Klarheit sich spiegelt und sie alle, jede ein eigenes Gesetz, ein eigenes Recht, eine eigene Entwicklung, zusammengefaßt sind in jenem Reiche, in dem jede Tat ins Unendliche wirkt, jede ihr eigener Lohn, ihre eigene Strafe, dann sind doch wirklich alle Erkennbarkeiten als Mechanismus, Organismus, Seele, Geschichte, Schönheit, Gott miteinander

zur Einheit gebracht und die Welt leuchtet auf zugleich als Natur, Sittlichkeit, Kunst und Gott, als Wahrheit, Schönheit, Vorsehung und Religion. Aber was hat denn der Meister getan, als daß er der Seele die Welt schuf, die all ihren Kräften Genüge tat, den begreifenden, den wollenden, den fühlenden, den glaubenden? Wer darf sich vermessen, mit dem winzigen Wissen, das wir haben, das All zu meistern? Darf sich der reine Begriff so unmittelbar als Weltschöpfer gebärden? Jawohl! Das menschliche Forschen muß auf das letzte Ziel sich richten, auf die Allheit des Wissens. Aber im All der Wirklichkeitserkenntnis wird es dies Ziel niemals erreichen. Wir müssen die Aufgabe anders bestimmen. Wenn jene großen Weltbilder nie etwas anderes tun können als dem Geist in all seinen Ansprüchen an das Wirkliche die Befriedigung gewähren, so wird es richtiger sein, nicht am Ende, sondern am Anfang zu beginnen. Fragen wir vielmehr: welches sind die Richtungen und Weisen, in denen der Geist dem Wirklichen einen Sinn gibt? Alle Sinngebung stammt ja doch allein aus dem Geiste. Stellen wir — nicht die Allheit des Wirklichkeitsbildes, sondern — die Allheit der Sinnschöpfungen durch den Geist auf. Jenes ist nie zu vollenden, dieses ist eine genau bestimmte und begrenzte Aufgabe. Zwar jene Versuche werden nie verschwinden. Ihre Verlockung für das menschliche Bedürfnis des Verstehens ist zu groß. Aber es darf nicht vergessen werden, was Kant in einer seiner großen Entdeckungen herausgestellt hat: jene Einheitsgedanken, die das All aufschließen sollen, können nie etwas anderes sein als erfinderische Gesichtspunkte, heuristische Maximen, deren Wert daran gemessen wird, bis zu welchem Grade sie sich an den Tatsachen als ihren Folgen als Einheitsstifter bewähren. Klüger ist es, die Forschung darauf zu richten, wie der Geist Gegenständlichkeiten sinnvoll bestimmt, wie die verschiedenen Sinnbedeutungen sich gegeneinander abgrenzen und ineinander erfüllen und wie sie sich zur Einheit zusammenschließen. Die Allheit des Geistes ist

wissenschaftlich bestimmbar, die Allheit der Welt ist es nicht. Der Mensch mag sich in der Gesamtheit seiner Aufgaben erkennen und in den Möglichkeiten ihrer Lösung. Dies heißt, seine Stellung zum All der Welt verstehen. Es gibt ihm alle die Klarheit, die er in den großen Weltsystemen vergeblich gesucht hat und sucht. Ja, dies ist eigentlich die tiefste und die letzte unter den großen Entdeckungen Kants: die Lehre von den Gewißheiten des Geistes ist die wahre Lehre von den Gründen der Welt.

Wenn Philosophie sich in dieser ihrer methodischen Wendung als Wissenschaft begründet, so ist sie ja selber Metaphysik, sofern wir die Erkenntnis in Notwendigkeiten des Gedankens als die metaphysische der empirischen in Verallgemeinerungen aus der Erfahrung gegenüberstellen. Aber es ist Metaphysik des Geistes, nicht Metaphysik der Welt. Ihre Aufgabe, auch so verstanden, obwohl sie von derjenigen der Weltmetaphysik wie Lösbarkeit von der Unlösbarkeit sich unterscheidet, bleibt gleichwohl eine unendliche. Sie ist nicht nur bezogen auf die Fortschritte der Wissenschaft, wobei Wissenschaft in ihrem ganzen Umfang des natürlichen und geschichtlichen Begreifens zu nehmen ist. Aber auch hier schon gilt, daß, je tiefer und einheitlicher die Wissenschaft ihrer Grundbegriffe inne wird, um so mehr auch die philosophische Einsicht in die letzten Voraussetzungen des Wissens und ihren Zusammenhang sich verfeinert. Die philosophische Arbeit steht aber vielmehr im innersten Bezuge auf die Gesamtarbeit des Lebens in sittlicher, rechtlicher, politischer und religiöser Kultur. Jeder Fortschritt des menschlichen Bewußtseins an Kraft, Klarheit und Tiefe ruft die Philosophie zu neuen Aufgaben. So oft das sittlich Notwendige sich herausarbeitet aus zeitgeheiligten Hüllen, je sicherer der Gestaltgedanke der Kunst sich in seinen allerletzten Notwendigkeiten bekräftigt, wenn der religiöse Geist hinabtaucht in den wahren Urquell des Göttlichen, da allemal geschieht eine Wiederherstellung der Philosophie in ihrer Urbedeutung. Denn

die reinen Notwendigkeiten des Geistes als Gedanke sind ihr vertraut. Sie bedeutet für diese reine Notwendigkeiten die Verantwortung. Man gedenke der unendlich heilsamen Erregung, die Friedrich Nietzsche für viele reiche und edle Seelen bedeutete. Weltgeschichtlich besagte er mit all seinem gewaltigen Pathos und Anspruch nur ein harmloses Vorpostengefecht verglichen mit dem wahren Weltkriege, den Kant zum Siege führte. Falsche Moralbegriffe sollten in den echten Tugendbegriff aufgelöst werden. Nur sollte die Verfälschung angeblich eine solche von Jahrtausenden sein. Das unendlich Anregende aber, sogar in einem echt philosophischen Sinne, lag in dem leidenschaftlichen Zurückdringen zu den letzten Quellen und Notwendigkeiten des Lebensgedankens, zur unmittelbaren Ursprünglichkeit des aus seiner Notwendigkeit selbstbegründeten Gedankens. Nietzsche ist als künstlerische Gemütserschütterung, was Kant als philosophischer Gestalter ist. Kant hat am Ganzen der Kulturinhalte vollendet, was Nietzsche an einem kleinen Ausschnitt angesetzt hat. Philosophie ist das Drängen auf die letzten Gründe. Der vollkommene Philosoph sollte der Mann der freisten, schöpferischen Sittlichkeit sein, ein ganzer Künstler und ein Vertrauter des wahrhaften religiösen Erlebens. Nur aus der Fülle des Lebens wird Philosophie geboren, die Leben ist und Leben schafft. Denn schließlich ist ja echte Philosophie das Leben als Gedanke. Wenn das Leben in seinen Gründen nicht Gedanke wäre, wie wäre eine Wissenschaft, ein Erkennen, eine Verständigung der Menschen, eine Menschheit möglich? Wo die wahren Gedanken dieser Gründe zum Bewußtsein kommen und sich ausprägen als die Urgestalten, deren Erscheinungsformen alles Leben ist, da entspringt Philosophie von weltgeschichtlichem Gepräge. Sie ist sehr verschieden von der Philosophie des Schulgedankens. Sie ist im Leben seine Klarheit. In dieser Klarheit löst sich das Leben aus Bewußtsein von dem Leben aus Überlieferung und Gewohnheit los. Sokrates lebt als die Bewußtheit der Wahrheit in der Ge-

samtheit der wissenschaftlichen Arbeit und in jedem Gewissen fort, das um die Wahrheit seines Lebensgedankens ringt. Kant als der Sokrates und Platon der Gegenwart bedeutet in der unendlich entwickelten Kulturarbeit der neuen, der kommenden Tage die Einheit des Bewußtseins um ihre tragenden Gedanken.

Die Philosophie des Kritizismus ist in sich selber ein Kulturgedanke, ein Lebensgedanke. Sie bedeutet ein Ziel der Bildung. Sie ruht als solches auf einer einzigen letzten Überzeugung, — daß nämlich alles wahrhafte Leben Leben des Geistes sei. Denen, denen der Geist in ihrem Dasein nichts bedeutet, hat sie nichts zu sagen. Ihrer sind viele. Man erschrickt, es auszudenken, wie viele ihrer sind, — alle diejenigen, die in dem bloß persönlichen Leben befangen bleiben und für die im Grunde nichts da ist als nur die äußere Welt mit ihren Zwecken, ihrem Genuß und Vorteil. Die aber den Geist begreifen als dasjenige, was allein wirklich ist, bilden das Volk, dem die Sache der Menschheit vertraut ist. Die Kantischen Forderungen sind einfache und doch unendliche, — die Forderung der höchsten Sachlichkeit — im Wissenschaftlichen als Unabhängigkeit und Streben nach den wahren Tiefen und Klarheit über die Zusammenhänge im Ganzen des Wissens und Bewußtsein über seine Grenzen, im Sittlichen als Gebundenheit in der Freiheit unter den unendlichen Aufgaben der Menschheit, im Künstlerischen als trotzige Freiheit der Kunst in ihrer Notwendigkeit für das Leben als Offenbarerin des im Unendlichen vollendeten Endlichen, im Religiösen als Hingegebenheit des ganzen Lebens an das Göttliche, als in dem allein unser Unsinn in Sinn sich löst. Das Volk, das am unbedingtesten die Verantwortung für dies Leben des Geistes auf sich nimmt, ist zum Träger des weltgeschichtlichen Menschheitsgedankens berufen. Es lebt aus dem Quell des wahrhaftigen Lebens. Es kann nicht untergehen. Was in den Gedanken seiner größten Denker zum Ausdruck kommt, ist jedoch

irgendwie immer die Begabung des Volkes und der Sinn seines Wesens. Das deutsche Volk ist das Volk, auf das die großen Leiden gelegt werden, damit es durch sie sich zu sich selber finde. Aus der Verwüstung des Dreißigjährigen Krieges entsprang der deutsche Geist in Kant und Goethe. Größeres muß entspringen aus den Leiden, die uns verzehren. Sollte es die Geburt des deutschen Volkes aus dem Geiste sein? Es hieße ja an der Menschheit verzweifeln, wenn Tage, die uns den Unsinn unsers Daseins so grausam eingebrannt haben, uns nicht zu einem neuen und wahren Sinn führten. Der Sinn liegt in dem Reich der freien Persönlichkeiten, die in Menschenwürde die Gemeinde der Bruderliebe bilden. Nur in diesem Reiche gibt es die wahrhaftige Lebensgemeinschaft, die allein ein Volk ausmacht. Es ist, als hätten wir bisher allein die theoretische Philosophie Kants in Leben umgesetzt und wären das führende Volk im Geiste der modernen Wissenschaftlichkeit geworden. Damit ist es nicht getan. Wir haben nicht vermocht, die deutsche Geistigkeit im Sittlichen zum Volksgedanken zu entwickeln. Wir haben das Volk nicht hinübergeführt zu einem wie ein Kunstwerk in Schönheit aufblühenden Leben. Wir haben gefehlt an Gott. Wir haben ihn nicht in der Gemeinschaft mit den Brüdern gefunden. Wir sind so hart gestraft, weil uns das Höchste anvertraut war, und wir haben es nicht erkannt. Die Strafe wird an uns gesegnet sein, wenn sie uns zum Entschluß bringt. Die Geburt des deutschen Volkes aus dem Geiste muß kommen. Als das Volk des reichsten und tiefsten persönlichen Lebens wird es der freie und selbstverantworliche Träger seiner Geschicke sein. Das deutsche Volk geht seiner dritten Jugend entgegen.

Eugen Kühnemann / Kant

Erster Teil

Der europäische Gedanke im vorkantischen Denken

XII, 558 Seiten. Geh. M 8.—, in Ganzleinen M 11.—, in Halbfranz M 14.—

Inhalt des 1. Teils: Erstes Buch. Die tragenden Grundgedanken. 1. Griechische Philosophie. Sokrates. 2. Platon. 3. Aristoteles. 4. Jesus Christus. 5. Die moderne Naturwissenschaft. Zweites Buch. Die ausgestaltenden Gedanken. 6. Moderne Metaphysik. Spinoza. 7. Moderner Empirismus. Hume. 8. Deutsche Bildung. Leibniz. 9. Lessing. 10. Herder.

Aus den Urteilen:

„Der erste Band bringt von diesem gewaltigen Denkmal den Sockel, in dem die großen Gestalten der vorkantischen Weltepoche hineingemeißelt sind", so schreibt das Berliner Tageblatt. „Ich glaube, daß jeder, der dieses wundervolle Buch wirklich aufmerksam gelesen hat, zum Letzten, zum Höchsterrungenen, dem Verständnis Kants vorbereitet sein wird." Professor Hensel (Münchner Neueste Nachrichten). — „Nicht als den Schulphilosophen nimmt Kühnemann Kant, sondern als die größte zusammenfassende Tat des deutschen Idealismus. Weit über die Schulphilosophie hinaus bedeutet Kant ein Äußerstes für die deutsche Kultur, ja ein Äußerstes für den europäischen Geist. Und so erleben wir denn durch Kühnemann Kant in dem weitesten Zusammenhang einer mächtigen Reihe dramatischen großen Ringens um die ewigen Grundfragen geistigen Daseins. Schon dieser erste Band ist kaum auszuschöpfen: eine Fülle befreienden und doch geheimnisvollen Lebens." Dr. H. Konnerth (Deutsche Allgemeine Zeitung). — „Mit dieser Reihe großer Gestalten hat Kühnemanns erster Band den Auftakt zur Darstellung der kantischen Philosophie geschaffen, der ihrem Charakter gerecht wird, nicht als ‚einzelner Sonne' sondern als ‚ganzem Planetensystem auf einmal', wie Jean Paul sie nannte." Priv.-Doz. Dr. S. Marck (Berliner Tageblatt). — „So viel Wertvolles über diesen Gegenstand geschrieben ist, dieses Buch bedeutet eine seltene, vielleicht überhaupt neue Tat. Hier ist ein philosophisches Werk von ungewöhnlicher Tiefe, das sich nicht nur an einen kleinen Kreis von Fachgelehrten wendet, ein wissenschaftliches Werk von klarster Bestimmtheit, das zugleich von einer ungewöhnlichen Schönheit beseelt ist, eine Einheit von Wissenschaft und Leben." Breslauer Ztg.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München

Albert Schweitzer

Verfall und Wiederaufbau der Kultur

Kulturphilosophie I. Geheftet M 2.—, gebunden M 2.80

Inhalt: Die Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur / Kulturhemmende Umstände in unserem wirtschaftlichen und geistigen Leben / Der ethische Grundcharakter der Kultur / Der Weg zur Regeneration der Kultur / Kultur und Weltanschauung.

Kultur und Ethik

Kulturphilosophie II. M 5.50, gebunden M 7.—

Aus dem Inhalt: Die Krise der Kultur und ihre geistige Ursache / Das Problem der optimistischen Weltanschauung / Das ethische Problem / Religiöse und philosophische Weltanschauung / Ethik und Kultur in der griechisch-römischen Philosophie / Grundlegung der Kultur im Zeitalter des Rationalismus / Die optimistisch-ethische Weltanschauung bei Kant / Naturphilosophie und Weltanschauung bei Spinoza und Leibniz / J. G. Fichtes optimistisch-ethische Weltanschauung / Schiller; Goethe; Schleiermacher und Hegels überethische optimistische Weltanschauung / Der spätere Utilitarismus / Schopenhauer und Nietzsche / Der neue Weg / Die Begründung des Optimismus aus dem Willen zum Leben / Das Problem der Ethik auf Grund der Geschichte der Ethik / Ethik der Hingebung und Ethik der Selbstvervollkommnung / Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben / Die Kulturenergien der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben.

„Für Schweitzer ist Kultur kein übermenschlicher Organismus, wie für Oswald Spengler, sondern Kultur ist für ihn im Kern Ethik. Und mit heiliger Nüchternheit sucht Schweitzer in unsere dunkle Zeit den Glauben an eine neue Menschheit wie einen Feuerbrand hineinzuschleudern. Er hat den Mut dazu, weil er gewiß ist, die Gesinnung der Humanität in einer allgemein mitteilbaren Weltanschauung begründet zu haben. Denn darin sieht er den Ursprung des heute überall spürbaren Verfalles unserer Kultur und der Verwilderung unserer gesellschaftlichen Zustände, daß wir keine Weltanschauung besitzen, in der die Ideen und Ideale, die Kultur bewirken, Begründung und Halt finden." Freiburger Zeitung.

Das Christentum und die Weltreligionen

Vorlesungen. Geheftet etwa M 1.60. Erscheint im April 1924

Eine glänzende kurze Einführung in das Verständnis des Christentums, des Brahmanismus, Hinduismus, Buddhismus und die Religiosität der Chinesen. Von der Unterscheidung zwischen einer intellektualistischen und ethischen Mystik fällt neues Licht auf Wesen und Sinn der Weltreligionen.

Aus meiner Kindheit und Jugendzeit

Gebunden etwa M 3.—. Erscheint im April 1924

Schweitzers Kindheit und Jugenderinnerungen sind wie ein Kommentar zu seiner Philosophie der Ehrfurcht vor dem Leben. In seiner schlichten Art erzählt er von den Erlebnissen, die für seine geistige Entwicklung bedeutsam wurden. Ergreifend tritt zutage, in wie elementarer Weise das Mitempfinden für alles Lebendige schon in dem Knaben vorhanden ist und sich dann gegen alle Einflüsse, die es abstumpfen wollen, behauptet und beginnt, sich denkend zu begründen. Das für Schweitzer so bezeichnende Ineinander von Rationalistischem und Mystischem, von Lebensfreudigkeit und Resignation wird hier von dem Lichte beleuchtet, das über dem ersten Erwachen seines Denkens liegt.

C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung München

Johannes Volkelt / Aesthetik des Tragischen

Vierte, neubearbeitete Auflage. Soeben erschienen

Geheftet M 12.—, in Ganzleinen gebunden M 15.—

Volkelts „Ästhetik des Tragischen" gehört zu den Grundbüchern der Ästhetik und ist die erste aller vorhandenen Theorien des Tragischen, die den Leser nicht mit ästhetischen Doktrinen langweilt. Überall erweist sich der Verfasser als Meister in der logisch durchgeführten Zergliederung des Tragischen. Er lehrt das Auge schauen, das Ohr wahrnehmen, ohne je den kritischen Apparat hart und schwer aufzudrängen. Für jeden schaffenden Künstler wie Philosophen ist dieses nun schon in vierter Auflage vorliegende Werk ein unentbehrliches Handbuch. „Nicht bloß der Forschung im engeren Sinn, auch der Kritik und vor allem dem Unterricht hat Volkelts Werk unschätzbare Dienste geleistet, hat Unzähligen für die feinsten Abschattungen tragischen Erlebens und Gestaltens die Augen geöffnet und uns klärend und vertiefend zu den letzten Fragen hingeleitet." Prof. Dr. R. Petsch (Neue Jahrbücher für das klass. Altertum).

Werner Elert / Der Kampf um das Christentum

Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel

Geheftet M 10.—, in Ganzleinen gebunden M 13.50

„Es handelt sich in dem Werke um nichts Geringeres als um die Geschichte der geistigen Auseinandersetzung zwischen dem Christentum und dem gesamten modernen Geistesleben, kürzer um eine Geschichte der Apologetik in der durch den Untertitel angegebenen Umgrenzung. Die Fülle des in ihm gebotenen Stoffes ist eine ganz außerordentliche; aber es ist alles andere als eine Materialsammlung, jeder Stein ist nicht nur behauen, sondern an der ihm gebührenden Stelle in das Ganze eingefügt, so daß sich eine Einheit und zwar nicht nur durch die Darstellung der geschichtlichen Bewegung hindurchzieht, sondern auch große prinzipielle Gesichtspunkte beherrschend hervortreten." Theologie der Gegenwart.

Karl Berger

Vom Weltbürgertum zum Nationalgedanken

Zwölf Bilder aus Schillers Lebenskreis und Wirkungsbereich

Gebunden M 9.—

„Karl Berger, der ausgezeichnete Schillerbiograph, hat hier eine Reihe von Aufsätzen, deren Mittelpunkt Schiller bildet, mit wundervollem Geschick um den Grundgedanken gruppiert, wie aus dem Weltbürgertum die nationale Idee geboren wurde, wie dieser Prozeß sich bei dem großen Kämpfer für das Freiheitsideal entwickelt hat und wie dieses z. B. in „Marschall Vorwärts" und Theodor Körner und anderen Sängern der Befreiungskriege sich verkörperte oder widerspiegelte. Die Aufsätze sind ebenso gedankenreich wie wissenschaftlich gründlich und formschön. Ein Labsal für unsere Primaner gerade in unsern Tagen, wo wiederum eine irrsinnige Revolution durch die Welt braust." A. Biese (Deutsches Philologenblatt).

C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung München

Sven Lönborg / Dike und Eros

Menschen und Mächte im alten Athen

Einzig autorisierte Übertragung aus dem Schwedischen von Marie Franzos Geheftet M 7.50, in Ganzleinen gebunden M 9.50. Soeben erschienen

Sven Lönborg läßt die Zeit des Perikleischen Athen vor uns entstehen, indem er um drei große Gestalten alles sammelt, was den Glanz und die Größe der Stadt ausmachte. In Perikles sieht er die Verkörperung ihrer politischen Macht, in Euripides die ihres künstlerischen Lebens und in Sokrates die ihres wissenschaftlichen Geistes. Aus den Taten und Werken dieser Großen entwickelt er die Fülle inneren und äußeren Lebens zu einem glänzenden Gesamtbilde der griechischen Kultur jener Tage.

Alfred Biese / Deutsche Literaturgeschichte

Band I: Von den Anfängen bis Herder. Band II: Von Goethe bis Mörike. Band III: Von Hebbel bis zur Gegenwart. Insgesamt 2142 Seiten Text mit 157 Porträts, Abbildungen von Handschriften und Drucken. 21. Auflage (89.—92. Tausend). Drei Ganzleinenbände in neuer schöner Ausstattung M 27.—, in Halbfranz gebunden M 40.—

„Es ist hier in aller Stille ein Werk fertig geworden, das zugleich in seiner Art vollendet ist. Die Ruhe und Gleichmäßigkeit der Darstellung, die Sorgfalt und Feinheit der Porträts, die völlige Abwesenheit alles geistreichelnden Feuilletonismus, vor allem aber das persönliche und herzhafte Verhältnis, in welchem Biese zu den großen Dichtern des abgelaufenen Jahrhunderts steht, machen sein Buch auch dem Leser wertvoll, der ihm nicht in jeder Einzelheit beizupflichten vermag. Die Kapitel über unsere großen Dramatiker und Erzähler lesen sich wie ebensoviele formschöne abgerundete Essays.“ Dr. F. Hofmiller (Süddeutsche Monatshefte).

Ernst Traumann / Goethes Faust

Nach Entstehung und Inhalt erklärt. 2. Auflage. 2 Bände. Geb. je M 8.—

„Das bewundernswerte Eins von Stoff und künstlerischer Form ist uns noch nie so klar geworden wie durch Traumann. Wir kennen keinen verständlicheren und dabei mehr in die Tiefe führenden, keinen einleuchtenderen und überzeugenderen Kommentar zu Goethes Faust.“ Professor Dr. Hofmiller (Allgemeine Zeitung, München). — „Der geistige Horizont des Buches ist weit, die Darstellung einleuchtend und fesselnd und die Sprache von eigenartiger Bildkraft und Biegsamkeit.“ Neue Züricher Zeitung.

H. Frhr. v. Egloffstein / Alt-Weimars Abend

Briefe und Aufzeichnungen aus dem Nachlaß der Gräfinnen Egloffstein. Mit acht Bildnissen. In Ganzleinen gebunden M 11.—

„Wenn heute noch ein Werk erscheint, das neues Licht wirft auf den Kreis, der sich in Weimar um Goethe schloß, wenn in unseren Tagen, die glauben, dem größten deutschen Dichter bis in die kleinsten Veräftelungen seines reichen Lebens gefolgt zu sein, ein Buch an die Öffentlichkeit tritt, das als höchst bedeutsames Quellenwerk zur Geschichte und Kulturgeschichte der Zeit vor hundert Jahren betrachtet werden darf, so darf die Anteilnahme weitester Kreise für eine solche Veröffentlichung vorausgesetzt werden. Der Verfasser hat aus dem Nachlaß seiner Vorfahren, bisher völlig unbekannte Familienpapiere, in diesem über 600 Seiten zählenden Band unschätzbares Material zur Vertiefung und Erweiterung unseres Urteils über den Goethekreis an die Öffentlichkeit gebracht.“ Hans Gäfgen.

C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung München

Biographien von Dichtern und Denkern

Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. Von Constantin Ritter. Zwei Bände. Band I: in Ganzleinen M 11.—, in Halbpergament M 15. Band II: in Ganzleinen M 17.—, in Halbpergament M 20.—

Dante. Seine Zeit · Sein Leben · Seine Werke. Von Konrad Falke. Mit 64 Tafeln Abbildungen. In Ganzleinen M 13.50, in Halbpergam. M 16.—

Shakespeare. Von Max J. Wolff. 5. Auflage. Zwei Bände mit zwei Porträtgravüren. In Halbleinen je M 8.—, zwei Bände in Halbfranz M 24.—

Molière. Von Max J. Wolff. 2. Auflage. Mit zwei Porträtgravüren. Gebunden M 10.—, in Halbfranz M 14.—

Lessing und seine Zeit. Von Waldemar Oehlke. Zwei Bände mit zwei Porträtgravüren. In Ganzleinen M 18.—

Herder. Von Eugen Kühnemann. Zweite, neubearbeitete Auflage. Zurzeit vergriffen

Goethe. Von Albert Bielschowsky. 41. u. 42. Auflage. Zwei Bände mit 2 Porträtgravüren. In Ganzleinen M 18.—, in Halbfranz M 25.—

Schiller. Von Eugen Kühnemann. 6. Auflage. Gebunden M 7.50

Schiller. Von Karl Berger. 13. u. 14. Auflage. Zwei Bände mit 2 Porträtgravüren. In Halbleinen M 16.—, in Halbfranz M 24.—

Mozart. Von Ludwig Schiedermair. Mit Titelbild in Lichtdruck, 22 ganzseitigen Einschaltbildern und 70 Notenbeispielen im Text. In Ganzleinen M 10.—, in Halbfranz M 14.—

Kant. Von M. Kronenberg. 6. Auflage. Mit Porträtgravüre. Gebunden M 6.50

C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung München

Biographien von Dichtern und Denkern

Beaumarchais. Von Anton Bettelheim. 2., gänzlich neubearbeitete Auflage. Mit einer Porträtgravüre. Geb. M 10.—, in Halbfranz M 13.50

Kleist. Von Wilhelm Herzog. 2. Auflage. Mit 2 Porträtgravüren. Gebunden M 10.—, in Halbfranz M 14.—

Kleist. Von Friedrich Braig. Erscheint im Laufe 1924.

J. v. Eichendorff. Von Hans Brandenburg. Mit einem Bildnis und einer Handschriftprobe des Dichters. In Ganzleinen M 9.—, in Halbfranz M 13.—

Heine. Von Max J. Wolff. Mit einem Bildnis. In Ganzleinen M 11.—, in Halbfranz M 15.—

Immermann. Der Mann und sein Werk im Rahmen der Zeit- und Literaturgeschichte. Von Harry Maync. Geb. M 8.50, in Halbfranz M 12.50

Fontane. Von Conrad Wandrey. Geb. M 7.—, in Halbfranz M 11.—

Conrad Ferdinand Meyer. Entwicklung und Gestalt. Von Walther Linden. In Ganzleinen M 6.50

H. Berlioz / Lebenserinnerungen. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Dr. H. Scholz. Mit einem Bildnis. Gebunden in Halbleinen M 8.—, in Halbfranz gebunden M 12.50

Sebastian Röckl / Ludwig II. und Richard Wagner. I. Teil: Die Jahre 1864/65. 2., verm. Aufl. Mit einem Porträt R. Wagners, einem Gruppenbild aus Wagners Münchener Zeit und mehreren Faksimiles. II. Teil: Die Jahre 1866—83. — Jeder Band geb. M 5.—, in Leinen M 6.—

Ibsen. Von Roman Woerner. 3. Auflage. Zwei Bände. In Ganzleinen M 20.—

„Das Ziel dieser Biographien ist so, daß das Unternehmen auf den Dank der Besten des Volkes rechnen darf: Leben und Persönlichkeit der klassischen Geister der Weltliteratur in einer Form darzustellen, die vor jeder gelehrten Kritik standhält und doch von gelehrtem Ballast möglichst entlastet ist." Deutsche Literaturzeitung.

C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung München

Karl Sapper

Das Element der Wirklichkeit und die Welt der Erfahrung

Grundlinien einer anthropozentrischen Naturphilosophie

Geheftet M 6.—. Soeben erschienen

Inhalt: I. Atomistisch-mechanistische und anthropozentrische Naturauffassung — II. Überblick über den Bewußtseinsinhalt — III. Das Ich als Bewußtseinstatsache — IV. Aktivitätsbewußtsein, Handlung und Wille — V. Die Tatsache des feststellenden Bewußtseins — VI. Die Tatsachen des werbenden Bewußtseins — VII. Die Entelechie und die materielle Welt — VIII. Die Entelechie und der menschliche Körper — IX. Die Entelechie und das Reich des Organischen — Die Entelechie und das Reich des Anorganischen.

„In durchaus eigenartiger und sehr interessanter Weise geht Karl Sapper in seinem Buche von der Erforschung der eigenen Innenwelt als dem uns allein unmittelbar Zugänglichen aus, nicht wie es die mechanistisch-atomistischen Theorien tun, von der Betrachtung des ‚Außen'. Als Beweisführung erkennt der Verfasser als letztes erschließbares Element der ‚Ichrealität' das des — Wirkens. . . . In ihm, dem der Wille zugrunde liegt, erscheint also der eigentliche Kern unserer Wesenheit. Er ist das Bestimmende für jene Entelechie, das heißt jene Ganzheit, welche wir gewohnt sind, das ‚Ich' zu nennen. . . . Je länger man eben dem Grundgedanken nachdenkt, um so bedeutungsvoller und aufschlußreicher erweist er sich für weite Strecken des Denkens. Wie bei einem Kristall im Augenblick seiner Bildung alles noch ungeformte anschließt und seine vorgegebene Stelle findet — so auch hier. Es sind zwingende Zusammenhänge, die sich einem ganz plötzlich auftun, und die Zusammenhänge führen in die Weltanschauung der Zukunft hinein, wie sie sich langsam, aber immer deutlicher aus den Nebeln des Tages erhebt. Sappers Werk dürfte hier eine führende Rolle zu beanspruchen haben."

Grazer Tagespost.

Rud. Unger / Hamanns Sprachtheorie

im Zusammenhange seines Denkens. Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus im Norden. Geheftet M 6.50

„In Hamann ringt sich der moderne, subjektive Geist los von den starken und selbst verlockenden Fesseln des Traditionalismus. Wie schwer dieser Kampf ihm und seiner Generation werden mußte, das hat uns Ungers Buch wieder recht nahe gebracht und darin liegt vor allem der kultur- und literaturgeschichtliche Wert seiner sorgfältigen, klaren und ergebnisreichen Arbeit." Robert Petsch (Euphorion).

Heinrich Weber / Hamann und Kant

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung

Geheftet M 4.—

Heinrich Weber / Neue Hamanniana

Briefe und andere Dokumente erstmals herausgegeben.

Mit einer Faksimile-Beigabe. Geheftet M 10.—

„Das Verhältnis von Hamann und Kant ist darum so interessant und für beide Männer charakteristisch, weil sie von ihrer innerlichsten geistigen Art bis hinaus in die kleinsten Äußerlichkeiten so grundverschieden sind. Es ist darum für das Verständnis beider Männer lehrreich, sie im Verkehr miteinander zu beobachten. Die äußeren und inneren Beziehungen zwischen Kant und Hamann hat Dr. Heinrich Weber in gründlicher und erschöpfender Weise durchforscht und dabei die mannigfachen schiefen Urteile über das Verhältnis der beiden Männer zueinander korrigiert." W. Lütgert (Kantstudien).

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München

Oskar Kraus / Franz Brentano

Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl. Mit zwei Porträts. Geheftet M 4.—

„Dieser Bericht, dem Beiträge von zweien der ausgezeichnetsten Schüler Brentanos beigefügt sind, wird um so willkommener sein, weil er bis zu einem gewissen Umfang die Beschaffenheit des Materials angibt, das der Veröffentlichung harrt." The Mind. — „Eine Ouvertüre, in der verschwenderisch reich verheißungsvolle Motive anklingen; ein Versprechen, das höchste Spannung erweckt." Deutsche Literaturzeitung.

Franz Brentano / Aenigmatias

Neue Rätsel. 3. Auflage. Gebunden M 4.—

„In den 14 Bogen des ‚Aenigmatias' ist kein leeres Blatt, und mit jeder neuen Auflage wird deutlicher werden, daß die ‚Neuen Rätsel', nach Gehalt und Gestalt eine auf ihrem Gebiete klassische Leistung sind." Prof. A. Bettelheim (Vossische Zeitung). — „Versformen und Rätseltechniken sind indes nur Hülle des intimer Menschlichen: ohne Absichtlichkeit oder historische Maskerade erweckt das Büchlein den Geist guter Geselligkeit des 18. Jahrhunderts." Münchner Neueste Nachrichten.

Liebhaberdrucke philosophischer Werke

Den Freunden der Philosophie, die zugleich Freunde des schönen Buches sind, seien die nachstehend verzeichneten Drucke der Rupprecht-Presse unter Leitung von Professor F. H. Ehmcke empfohlen. Die Drucke wurden mit der Hand auf feinstem Büttenpapier in einer Auflagenhöhe von nur etwa 150 Exemplaren abgezogen.

Apokalypsis, Das ist Offenbarung des Johannes. In der Kunstform der griechischen Urschrift übertragen von Roman Woerner. Folioformat. In Interimspappband M 42.—. Soeben erschienen

J. J. Bachofen: Autobiographische Rückschau. Quartformat. In Interimspappband M 20.—

Dante: Monarchie. Übertragen von Wolfram von den Steinen. Quartformat. In Interimspappband M 30.—

J. v. Goerres: Glauben und Wissen. Quartformat. In Interimspappband M 30.—

Hegel in seinen Briefen. Kleinquartformat. In Interimspappband M 25.—

Lavater: Physiognomische Regeln. Oktavformat. In Interimspappband M 15.—

Friedrich Nietzsche: Scherz, List und Rache. Oktavformat. In Interimspappband M 10.–

Spinoza: Ethica. Großquartformat. In Interimspappband M 80.—

Die Drucke sind auch in Leder und Pergament gebunden erhältlich. Ein ausführliches Verzeichnis über die Drucke der Rupprechtpresse auf Wunsch kostenfrei.

C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung München

C. H. Becksche Buchdruckerei in Nördlingen

0214460 7

193 215737
K16Y Kühnemann, Eugen
K96 Kant.
vol.2 WITHDRAWN

Drew University Library
Madison, New Jersey

1. A fine of five cents a day will be charged on each book which is not returned by date stamped in book. No book will be issued to any person incurring such a fine until it has been paid.
2. All injuries to books beyond reasonable wear and all losses shall be made good to the satisfaction of the Librarian.
3. Each borrower is held responsible for all books charged to him and for all fines accruing on the same.